

تَحْكِيمُ الْإِيمَانِ

شرح اُردو

مختصر المعانی

جلد اول۔ جلد ثانی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب

سکڑدوی، اُستادِ حدیثِ اُلعلوم دیوبند

فاروقی کتب خانہ

سردار پلازہ جی، ٹی روڈ اکوڑہ خٹک

محکم دلائل و براہین علی

شرح اللہ
مختصر المسالی

جلد دوم

تالیف
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب
سکریٹری، آستانہ حدیث، دارالعلوم دیوبند

فاروقی کتب خانہ

سردار پلازہ جی، ٹی روڈ اکوڑہ خٹک

تَحْكِيمُ الْإِيمَانِ

شرح اُردو

مختصر المعانی

ایک ضروری گزارش

ایک مسلمان، مسلمان ہونے کی حیثیت سے قرآن مجید، احادیث اور دیگر دینی کتب میں غلطی کا تصور نہیں کر سکتا سہواً جو اغلاط ہو گئی ہوں اس کی تصحیح و اصلاح کا بھی انتہائی اہتمام کیا ہے اسی وجہ سے ہر کتاب کی تصحیح پر ہم زکیر صرف کرتے ہیں۔

تاہم انسان، انسان ہے اگر اس اہتمام کے باوجود بھی کسی غلطی پر آپ مطلع ہوں تو اسی گزارش کو مد نظر رکھتے ہوئے ہمیں مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اسکی اصلاح ہو سکے۔ اور آپ تعاون اعلیٰ البرہہ التقویٰ کے مصداق بن جائیں،

جزاکم اللہ خیرا

فاروقی کتب خانہ

سردار پلازہ جی، ٹی روڈ اکوڑہ خٹک

فہرست مضامین تکمیل الامانی شرح اردو مختصر المعانی جلد دوم

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
142	طرق قصر کا بیان	4	احوال مسند ترکیب مسند کا بیان
142	عطف کے ذریعے قصر کا بیان	10	حذف کے لئے قرینہ ضروری ہیں
145	نفی اور استثناء کے ذریعے قصر کا بیان	22	مسند کا فعل ہونا
146	انما کے ذریعے قصر کا بیان	25	فعل کو مفعول مطلق کے ساتھ مفید کرنا
153	تقدیم کے ذریعے قصر کا بیان	27	فعل کو شرط کے ساتھ مفید کرنا
154	طرق اربعہ کے درمیان وجوہ اختلاف کا بیان	30	کلمہ ان اور اذا کا بیان
163	کبھی معلوم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے	49	کلمہ لو کا بیان
166	کبھی مجہول کو معلوم کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے	65	مسند مکرہ لانے کا بیان
175	انشاء کا بیان	65	مسند کو اضافت یا وصف کے ساتھ خالص کرنے کا بیان
178	انواع طلب سے تمنی کا بیان	67	مسند کو معرفہ لانے کا بیان
183	استفہام کا بیان	77	مسند کو جملہ لانے کا بیان
200	ہل کی دو قسموں (بسیطہ اور مرکبہ) کا بیان	82	مسند کو مقدم لانے کا بیان
211	کلمات استفہام غیر استفہام میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں	89	احوال متعلقات فعل
222	امر کا بیان	93	وہ فعل متعدی جو لازم کے مرتبہ میں ہوتا ہے اسکی دو قسم کا بیان
223	نہی کا بیان	101	حذف مفعول کا بیان
236	نداء کا بیان	112	تقدیم مفعول کا بیان
239	فصل وصل کا بیان	124	قصر کا بیان
253	کمال انقطاع کا بیان	128	قصر موصوف علی الصفہ حقیقی کا بیان
256	کمال اتصال کا بیان	130	قصر موصوف علی الصفہ غیر حقیقی کا بیان
268	شبہ کمال انقطاع کا بیان	134	قصر افراد و قصر قلب اور قصر تعین کا بیان

بسم الله الرحمن الرحيم ط

احوال المسند

ترجمہ: (یہ باب) مسند کے احوال (کے بیان میں) ہے۔
تشریح: احوال سے مراد وہ امور ہیں جو مسند کو مسند ہونے کی حیثیت سے اس طرح عارض ہوں کہ ان احوال کی وجہ سے کلام مقتضی حال کے مطابق ہو جائے۔

اما ترکہ فلما مرّ فی حذف المسند الیہ کقولہ شعر ومن یک أمسی بالمدينة رحله . . فانی وقیار بہا
لغریب الرخل هو المنزل والماوی وقیار اسم جمل للشاعر وهو ضابی بن الحارث کذا فی الصحاح وقیل اسم
فرس ولفظ البیت خبر ومعناه التحسر والتوجع فالمسند الی قیار ومخدوف لقصد الاختصار والاحتراز عن العبث
بناء علی الظاهر مع ضیق المقام بسبب التوجع ومحافظة الوزن.

ترجمہ: بہر حال مسند کو حذف کرنا تو یہ ان وجوہ کی وجہ سے ہے جو حذف مسند الیہ میں گزر چکیں جیسے اس کا قول شعر وہ شخص جس کا
ٹھکانا مدینہ میں ہو گیا (ہوا کرے) کیونکہ اور قیام مدینہ میں غریب الوطن ہیں۔ رخل منزل اور ٹھکانہ، قیار شاعر یعنی ضابی بن الحارث کے اونٹ
کا نام ہے۔ ایسے ہی صحاح میں ہے، اور کہا گیا ہے کہ گھوڑے کا نام ہے اور شعر لفظاً خبر ہے اور معنی حسرت اور رنج کا اظہار ہے اور قیار کا مسند
مخدوف ہے اختصار کے لئے اور ظاہر پر بناء کرتے ہوئے، عبث سے بچنے کے لئے باوجودیکہ رنج کی وجہ سے اور وزن شعر کی حفاظت کی وجہ
سے مقام تنگ ہے۔

تشریح: مسند الیہ کے ذکر نہ کرنے کو حذف کے ساتھ اور مسند کے ذکر نہ کرنے کو ترک کے ساتھ تعبیر کرنے کی وجہ حذف
مسند الیہ کے تحت گزر چکی ہے، وہاں دیکھ لیا جائے۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے احوال مسند کو ترک مسند کے ساتھ کیوں شروع کیا ہے، تو اس کا
جواب یہ ہے کہ ترک نام ہے کسی چیز کے نہ لانے اور عدم اتیان کا اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ جملہ میں عدم، حارث اور موجود پر مقدم
ہوتا ہے لہذا ذکر میں بھی عدم یعنی ترک مسند کو مقدم کر دیا گیا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ترک مسند کی وجہ وہ ہی ہیں جو حذف مسند الیہ کی
ہیں یعنی جن وجوہ اور نکات کی وجہ سے کلام میں مسند الیہ کو حذف کیا جاتا ہے انھیں وجوہ اور نکات کی وجہ سے مسند کو حذف کیا جاتا ہے مثلاً ظاہر
پر اعتماد کرتے ہوئے عبث سے احتراز دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کا خیال ذالنا، اظہار رنج یا محافظت وزن کی وجہ سے
مقام کا تنگ ہونا وغیرہ ذلک۔ فاضل مصنف نے حذف مسند کی مثال میں ضابی بن حارث کے شعر کا یہ مصرعہ پیش کیا ہے۔ فانی وقیار
بہا لغریب پورا شعر اس طرح ہے۔

فانی وقیار بہا لغریب

ومن یک أمسی بالمدينة رحله

رخل منزل اور ٹھکانے کو کہتے ہیں۔ قیار شاعر کے اونٹ کا نام ہے یا گھوڑے کا یا غلام کا تینوں قول ہیں۔ امسی میں دو احتمال ہیں (۱)
ناقصہ (۲) تامہ۔ پہلے احتمال کی صورت میں ترکیب یہ ہوگی: امسی فعل ناقص ضمیر مستتر جو کلمہ من کی طرف راجع ہے اس کا اسم، اور بالمدينة رخلہ،
جملہ اس کی خبر ہے اور دوسرے احتمال پر ترکیب یہ ہوگی: امسی فعل تام ضمیر مستتر جو کلمہ من کی طرف راجع ہے ذو الحال اور بالمدينة رخلہ، حال،

ذوالحال اپنے حال سے ملکر اسمی کا اسم اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ناقصہ کی صورت میں رحلہ اس کا اسم اور بالمدينة اس کی خبر ہے اور تامہ کی صورت میں رحلہ ذوالحال اور بالمدينة حال ہے اور ذوالحال اپنے حال سے ملکر اسمی کا اسم ہے۔ دوسرا مصرعہ محذوف مع الجواب کی علت ہے

یعنی من کا جواب جو محذوف ہے دوسرا مصرعہ اس کی علت ہے۔ تقدیری عبارت یہ ہے۔ ومن یک امسی بالمدينة رحله . . . فقد

حسنت حالته و ساءت حالته و حالة قیار لانی و قیار بها الغریب یعنی جس شخص کا ٹھکانہ مدینہ میں ہو گیا تو اس کی حالت اچھی ہوگئی اور میری اور قیار کی حالت خراب ہوگئی کیونکہ میں اور قیار مدینہ میں غریب الوطن اور مسافر ہیں۔ یہ شعر لفظوں میں اگرچہ خبر ہے یعنی اس میں ایک واقعہ کی خبر دی گئی ہے لیکن معنا حسرت اور رنج و غم کا اظہار ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ دوسرے مصرعے میں یا متکلم ان کا اسم ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہے اور لغریب مسند ہے اور قیار مسند الیہ ہے، مگر اس کا مسند محذوف ہے اور اس کے محذوف ہونے کی وجہ اختصار کا ارادہ بھی ہو سکتا ہے اور ظاہر پر بناء کرتے ہوئے عبت سے احتراز بھی اور اظہار رنج کی وجہ سے اور شعر کا وزن برقرار رکھنے کی وجہ سے مقام کا تنگ ہونا بھی حذف مسند کا سبب ہو سکتا ہے۔

ولایجوز ان یکون قیاراً عطفاً علی محل اسم ان وغریب خبراً عنهما لامتناع العطف علی محل اسم ان قبل مُضیی الخبر لفظاً اور تقدیراً و اما اذا قدّرنا له خبراً محذوفاً فیجوز ان یکون هو عطفاً علی محل اسم ان لانّ الخبر مقدّم تقدیراً فلا یکون مثل ان زیداً و عمرّ و ذاهبان بل یکون مثل ان زیداً و عمرّ و لذاهب و هو جائز ویجوز ان یکون مبتداً و المحذوف خبره و الجملة باسرها عطفت علی جملة ان مع اسمها و خبرها .

ترجمہ : اور یہ بات جائز نہیں ہے کہ قیار ان کے اسم کے محل پر معطوف ہو اور غریب ان دونوں کی خبر ہو کیونکہ لفظاً یا تقدیراً خبر مذکور ہونے سے پہلے ان کے اسم کے محل پر عطف کرنا ممتنع ہے اور جب ہم قیار کی خبر محذوف مان لیں تو یہ بات جائز ہے کہ قیار ان کے محل اسم پر معطوف ہو اس لئے کہ خبر تقدیراً مقدم ہے لہذا یہ ان زیداً و عمرّ و ذاهبان کی طرح نہ ہوگا بلکہ ان زیداً و عمرّ و لذاہب کی طرح ہوگا اور یہ جائز ہے اور یہ بات بھی جائز ہے کہ قیار مبتداء ہو اور محذوف اس کی خبر ہو اور پورا جملہ معطوف ہو ان کے جملہ پر اس کے اسم اور خبر کے ساتھ۔

تشریح : شارح نے فرمایا ہے کہ قیار کا ان کے محل اسم پر عطف کرنا جائز نہیں ہے یعنی یہ جائز نہیں ہے کہ قیار ان کے محل اسم پر معطوف ہو اور لغریب ان اور قیار دونوں کی خبر ہو اور کلام میں کوئی چیز محذوف نہ ہو ان کا اسم لفظاً تو منصوب ہوتا ہے مگر محلاً مرفوع ہوتا ہے پس یہاں اسی مرفوع پر قیار کے عطف کو ناجائز کہا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ خبر جب تک معطوف (مبتدا) سے پہلے لفظاً یا تقدیراً مذکور نہ ہو اس وقت تک ان کے محل اسم پر اس کا عطف کرنا ممتنع ہے کیونکہ اگر لفظاً یا تقدیراً خبر مذکور ہونے سے پہلے مبتدا کا ان کا محل اسم پر عطف کیا گیا تو دو عاملوں کا ایک معمول کی طرف متوجہ ہونا لازم آئے گا اس طور پر کہ ایک عامل تو لفظ ان ہے اور دوسرا عامل وہ مبتدا ہے جس کو معطوف بنایا گیا ہے اور معمول ان دونوں کے بعد آنے والی خبر ہے حالانکہ دو عاملوں کا ایک معمول کی طرف متوجہ ہونا ممتنع ہے۔

الحاصل اگر خبر کے لفظاً یا تقدیراً مذکور ہونے سے پہلے قیار کا محل اسم ان پر عطف کر دیا گیا تو دو عاملوں کا ایک معمول کی طرف متوجہ ہونا لازم ہونا آئے گا اور یہ ممتنع ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا اور جب یہ ممتنع ہے تو قیار کا محل اسم ان پر عطف کرنا اور لغریب کو ان اور قیار دونوں کی خبر قرار دینا بھی ناجائز ہے ہاں اگر قیار کی خبر محذوف مان لی جائے اور یوں کہا جائے انسی لغریب و قیار بها غریب تو اس صورت میں ان کے محل اسم پر قیار کا عطف کرنا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں خبر جو مذکور ہے یعنی لغریب اگرچہ لفظوں میں معطوف یعنی قیار سے مؤخر ہے لیکن تقدیراً مقدم ہے۔ لفظاً مؤخر ہونا تو مصرعہ میں ظاہر ہے اور تقدیراً مقدم اسلئے ہے کہ لغریب ان کی خبر ہے اور ان کی خبر کا

مرتبہ قیاس سے پہلے ہے اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مصرعہ میں غریب کو قیام کی خبر بنادیا جاتا ہے اور ان کی خبر محذوف مان لی جاتی تو کیا حرج تھا اس کا جواب یہ ہے کہ خبر یعنی غریب پر لام ابتداء کا داخل ہونا اس بات سے مانع ہے کیونکہ لام ابتداء اس مبتداء کی خبر پر داخل ہوتا ہے جس پر ان داخل ہو اور جس مبتداء پر ان داخل نہ ہو اس پر لام ابتداء داخل نہیں ہوتا پس قیام پر چونکہ ان داخل نہیں ہے اس لئے لام ابتداء کے ساتھ غریب قیام کی خبر واقع نہیں ہو سکتا ہے۔ الحاصل قیام کی خبر محذوف ماننے کی صورت میں قیام کا ان کے محل اسم پر عطف کرنا جائز ہے اور یہ ”ان زید او عمرو ذہبان“ کی طرف متمنع نہیں ہے کیونکہ ”ان زید او عمرو ذہبان“ میں خبر مذکور ہونے سے پہلے عمرو کا ان کے محل اسم پر عطف کیا گیا ہے اور ایک معمولی (ذہبان) پر دو عامل (ان اور عمرو) جمع ہونے کی وجہ سے چونکہ یہ متمنع ہے اسلئے ”ان زید او عمرو ذہبان“ متمنع ہے بلکہ یہ ”ان زید او عمرو لذہب“ کی طرح جائز ہے اور ان زید او عمرو لذہب جائز اسلئے ہے کہ عمرو کی خبر مقدر ہے اور تقدیری عبارت ان زید الذہب و عمرو ذہب ہے اور اس صورت میں خبر (لذہب) چونکہ معطوف سے پہلے تقدیراً مذکور ہے اسلئے عمرو کا محل اسم ان پر عطف کرنا جائز ہے۔ الحاصل مصرعہ میں اگر قیام کی خبر محذوف نہ مانی جائے تو قیام کا محل اسم ان پر عطف نا جائز ہوگا اور اگر خبر محذوف مان لی جائے تو اس صورت میں یہ عطف جائز ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ ترکیب بھی جائز ہے کہ قیام مبتداء ہو اور اس کی خبر محذوف ہو اور پھر اس جملہ کا سابقہ جملہ یعنی انی لغریب پر عطف کر دیا جائے۔

(فوائد) علامہ دسوقی نے فرمایا ہے کہ اس مصرعہ میں ترکیب کے اعتبار سے چار احتمال ہیں دو جائز اور دو نا جائز۔ جائز تو یہ ہیں کہ (۱) قیام مبتداء ہو اور اس کی خبر محذوف ہو اور پھر یہ پورا جملہ سابقہ جملہ ان پر معطوف ہو (۲) قیام محل اسم ان پر معطوف ہو اور قیام کے لئے ایک خبر مقدر ہو جو ان کی خبر پر معطوف ہو۔ نا جائز یہ ہیں (۱) قیام مبتداء ہو اور لغریب اس کی خبر ہو اور ان کی خبر محذوف ہو (۲) قیام محل اسم ان پر معطوف ہو اور لغریب دونوں کی خبر واقع ہو۔

و کقولہ

شعر نحن بما عندنا وانت بما ... عندك راض والرائی مختلف

فقوله نحن مبتداء محذوف الخبر لما ذكرنا ای نحن بما عندنا راضون فالمحذوف ههنا خبر الاول بقريظة الثاني وفي البيت السابق بالعكس.

ترجمہ: جیسے اس کا قول شعر جو ہمارے پاس ہے ہم اس سے اور جو تیرے پاس ہے تو اس سے خوش ہے اور رائے مختلف ہیں پس شاعر کا قول نحن مبتداء ہے (اور) اس کی خبر ان نکات کی وجہ سے محذوف ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں یعنی ”نحن بما عندنا راضون“ پس یہاں بقریظہ ثانی اول کی خبر محذوف ہے اور پہلے شعر میں اس کا برعکس ہے۔

تشریح: مصنف نے حذف مسند کی مثال میں ایک شعر یہ پیش کیا ہے۔

نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرائی مختلف

اس شعر میں نحن مبتداء ہے اور اس کی خبر محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے کہ نحن راضون بما عندنا وانت راض بما عندك یعنی ہم اپنی رائے پر خوش ہیں اور تو اپنی رائے پر خوش ہے اور رائے مختلف ہوا سی کرتی ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ اس شعر میں بھی حذف مسند کی وجہ اور نکات وہی ہیں جو گذشتہ شعر میں گزر چکیں ہیں یعنی اختصار اور احتراز عن العبث وغیرہ۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس مثال میں اور سابقہ مثال میں فرق یہ ہے کہ سابقہ مثال میں مسند الیہ ثانی یعنی قیام کی خبر محذوف تھی اور اس مثال میں مسند الیہ اول یعنی نحن کی خبر

محذوف ہے۔ سابقہ مثال میں قرینہ یہ تھا کہ خبر مذکور یعنی لغریب لام ابتداء کی وجہ سے قیام کی خبر نہیں ہو سکتی کیونکہ لام ابتداء اس مبتدا کی خبر پر داخل نہیں ہوتا ہے جس پر ان داخل نہ ہو اور اس مثال میں قرینہ یہ ہے کہ راضی عدم مطابقت کی وجہ سے نحن کی خبر نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سابقہ مثال میں مسند الیہ ثانی یعنی قیام کی خبر محذوف ہوگی اور اس مثال میں مسند الیہ اول یعنی نحن کی خبر محذوف ہوگی۔

وقولک زید منطلق وعمرو ای عمرو منطلق فحذف للاحتراز عن العبث من غیر ضیق المقام وقولک خرجت فاذا زید ای موجود أو حاضر أو واقف أو بالباب او ما شبه ذلك فحذف لما مر مع اتباع الاستعمال لان اذا المفاعلة تذل على مطلق الوجود وقد ينضم اليها قرائن تذل على نوع خصوصية كلفظ الخروج المشعر بان المراد فاذا زید بالباب او حاضر او نحو ذلك.

ترجمہ: اور تیرا قول زید منطلق وعمرو یعنی عمرو منطلق پس مسند کو بغیر تنگی مقام کے عبث سے بچنے کے لئے حذف کر دیا گیا اور تیرا قول خرجت فاذا زید یعنی موجود یا حاضر یا واقف یا بالباب یا وہ جو اس کے مشابہ ہو پس مسند کو حذف کر دیا گیا اس نکتہ کی وجہ سے جو گذر چکا استعمال کے اتباع کے ساتھ اس لئے کہ اذا امفاجات، مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے اور کبھی اس کے ساتھ کچھ قرائن منضم ہو جاتے ہیں جو ایک خاص نوع پر دلالت کرتے ہیں جیسے لفظ خروج اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ مراد فاذا زید بالباب یا حاضر وغیرہ ہے۔

تشریح: مصنف نے حذف مسند کی تیسری مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ زید منطلق وعمرو میں عمرو مسند الیہ کا مسند محذوف ہے یعنی جملہ ثانیہ میں مسند محذوف ہے من غیر ضیق المقام لاکر شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ مثال، مثال اول کے موافق ہے اس طور پر کہ دونوں میں مسند الیہ ثانی کے مسند کو حذف کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال کو ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں مثالوں میں حذف کا مقصد اہلک الگ الگ ہے اسلئے کہ مثال اول میں حذف مسند کا سبب تنگی مقام کے ساتھ احتراز عن العبث تھا اور اس مثال میں بلا تنگی مقام کے احتراز عن العبث ہے اور جب حذف کا سبب دونوں مثالوں میں مختلف ہے تو بے فائدہ ہونے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

مصنف نے حذف مسند کی چوتھی مثال خرجت فاذا زید ذکر کی ہے کیونکہ زید مسند الیہ ہے اور اس کا مسند موجود یا حاضر یا واقف یا بالباب یا اس کے علاوہ محذوف ہے شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسند کو حذف کرنے کا سبب بھی بلا تنگی مقام کے احتراز عن العبث ہے مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ جب اس نکتہ کی وجہ سے مسند کو حذف کرنے کی ایک مثال پہلے گذر چکی ہے تو یہ دوسری مثال ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی مع اتباع الاستعمال لاکر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس مثال میں ایک دوسرا نکتہ بھی موجود ہے وہ یہ کہ جب مسند الیہ اذا امفاجات کے بعد واقع ہو تو اہل عرب حذف مسند کو ترک کر دیتے ہیں پس یہاں اہل عرب کے اسی استعمال کا اتباع کرتے ہوئے مسند کو حذف کر دیا گیا ہے جواز امفاجات کے بعد مسند الیہ واقع ہونے کی صورت میں ترک مسند پر وارد ہوا ہے۔

لان اذا السخ سے شارح نے احتراز عن العبث کی وجہ سے حذف مسند کی دلیل بیان کی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اذا امفاجات مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے پھر یہاں بعض ایسے قرائن بھی موجود ہیں جو مسند کی کسی قدر خصوصیت کا بھی اظہار کرتے ہیں مثلاً لفظ خروج یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہاں یہ مراد ہے کہ زید دروازے پر ہے یا زید حاضر ہے یعنی میں نکلا تو اچانک دیکھا کہ زید دروازے پر ہے۔ بہر حال جب اذا امفاجات مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے اور قرائن بھی موجود ہیں تو ایسی صورت میں مسند کا ذکر کرنا بظاہر عبث ہوگا پس اسی عبث سے بچنے کے لئے مسند کو حذف کر دیا گیا درآخالیہ حذف کا دوسرا نکتہ یعنی استعمال کا اتباع بھی موجود ہے۔

وقوله شعراً محلاً وإن مرتحلاً وإن في الشعر إذا مضى مهلاً أي إن لنا في الدنيا حلولاً ولنا عنها إلى الآخر ارتحالاً المسافرون قد توغلوا في الماضي لا رجوع لهم فحذف المسند الذي هو ظرف قطعاً لفقد الاختصار والعذول إلى اقوى الدليلين اعنى العقل والضيق المقام اعنى المحافظة على الشعر ولا اتباع الاستعمال لأطراد الحذف في مثل إن مالا وإن ولداً وقد وضع سبويه في كتابه لهذا باباً فقال هذا باب إن مالا وإن ولداً.

ترجمہ: اور اس کا قول شعر بے شک آتا ہے اور بے شک چلا جاتا ہے اور بے شک مسافر جب دور چلے جائیں یعنی ہمارے دنیا میں آتا ہے اور ہمارے لئے دنیا سے آخرت کی طرف چلے جاتا ہے اور مسافروں (مردوں) نے جانے میں ایسا غلو کیا ہے کہ ان کیلئے واپس ہونا نہیں ہے پس وہ مسند کہ وہ قطعی طور پر ظرف ہے اختصار کے ارادے سے اور دو دلیلوں میں سے اقویٰ یعنی عقل کی طرف عدول کرنے کے لئے اور تنگی مقام یعنی محافظت وزن شعر کے لئے اور اتباع استعمال کے لئے حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ ان مالا وإن والداً جیسی تراکیب میں حذف مطرد (عام) ہے اور سیبویہ نے اپنی کتاب میں اس کے لئے ایک باب وضع کیا ہے چنانچہ کہا ہے هذا باب إن مالا وإن ولداً

تشریح: مصنف نے حذف مسند کی پانچویں مثال إن محلاً وإن مرتحلاً ذکر کی ہے کیونکہ اس کی تقدیری عبارت یہ ہے إن لنا محلاً وإن لنا مرتحلاً شعر کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے لئے دنیا میں آنا بھی ہے اور ہمارے لئے اس سے رخصت ہونا بھی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آخرت کی طرف سفر کرنے والے یعنی مردے اس کی طرف گئے اور انھوں نے جانے میں اتنا غلو کیا یعنی ان کی غیبت اتنی طویل ہو گئی کہ اب ان کی واپسی کی کوئی توقع نہیں ہے۔ اس شعر میں مسند ظرف یعنی لنا محذوف ہے شارح نے قطعاً کا لفظ بڑھا کر اس مثال اور سابقہ مثال میں فرق کیا ہے اس طور پر کہ اس مثال میں تو قطعی اور لازمی طور پر مسند ظرف ہے اور سابقہ مثال میں مسند ظرفی طور پر ظرف نہیں ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ ظرف مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے فاذا زید بالباب اور یہ بھی احتمال ہے کہ غیر ظرف مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے فاذا زید حاضر۔

شارح فرماتے ہیں کہ حذف مسند کی کئی وجہیں ہیں (۱) اختصار کا ارادہ (۲) دو دلیلوں میں سے اقویٰ یعنی عقل کی طرف عدول کرنا (۳) مقام کی تنگی یعنی وزن شعر کی محافظت (۴) استعمال کا اتباع یعنی اس استعمال کا اتباع جو اس کی نظیر کے ترک پر وارد ہوا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی کلام میں لفظ إن مکرر ہو اور ان کا اسم بھی الگ الگ ہو تو ایسی صورت میں مسند یعنی خبر کو حذف کرنا مطرد ہے یعنی اہل عرب ایسی صورت میں بالعموم خبر کو حذف کر دیتے ہیں جیسے ان مالا وإن ولداً میں مسند کو حذف کیا گیا ہے اور اس حذف کے مطرد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ سیبویہ نے اپنی کتاب میں اس کے لئے مستقل باب قائم کیا ہے اور کہا ہے هذا باب ان مالا وإن ولداً پس سیبویہ جیسے صاحب فن کا اس مسئلہ کو اس قدر اہمیت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ایسی صورت میں مسند کو حذف کرنا مطرد اور عام ہے اور یہ مثال چونکہ ان محلاً وإن مرتحلاً کی نظیر ہے اس لئے اس نظیر میں ترک مسند پر استعمال کا اتباع کرتے ہوئے ان محلاً وإن مرتحلاً میں بھی مسند کو حذف کر دیا گیا ہے۔

(فوائد) محل مصدر میمى اترنا، آنا محل مصدر میمى کوچ کرنا، رخصت ہونا، چلے جانا، سفر سین کا فتحہ فا کا سکون، مسافر کی جمع اسمی، بہلا بعد اور طول، غلو حد سے بڑھ جانا۔

وقوله تعالى قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربى فقولوا انتم ليس بمتبدل لان لو انما تدخل على الفعل بل هو فاعل فعل محذوف والاصل لو تملكون تملكون محذوف الفعل احترازاً عن العبث لوجود المفسر ثم ابدل

من الضمير المتصل المتفصل على ما هو القانون عند حذف العامل فالمسند المحذوف ههنا فعل وفيماء سبق اسم او جملة.

ترجمہ: اور باری تعالیٰ کا قول آپ فرمادیجئے اگر تم میرے رب کی رحمت کے خزانوں کے مالک ہو پس قول باری اتم مبتدا نہیں ہے اس لئے کہ کلمہ تو فعل پر داخل ہوتا ہے بلکہ وہ فعل محذوف کا فاعل ہے اور اصل (عبارت) یہ ہے لو تملکون تملکون پس عبث سے احتراز کرتے ہوئے فعل کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ مفسر موجود ہے پھر حذف عامل کے وقت قاعدے کے مطابق ضمیر متصل کے بدلے ضمیر منفصل کو لایا گیا پس یہاں مسند جو محذوف ہے فعل ہے اور ماقبل میں اسم یا جملہ ہے۔

تشریح: حذف مسند کی چھٹی مثال ذکر کرتے ہوئے مصنف نے باری تعالیٰ کا قول قل لو انتم تملکون خزائن رحمة ربی پیش کیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ آیت میں کلمہ اتم مبتدا نہیں ہے بلکہ فعل محذوف کا فاعل ہے اور قرینہ یہ ہے کہ کلمہ لو جملہ اسمیہ پر داخل نہیں ہوتا ہے بلکہ فعل پر داخل ہوتا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اتم مبتداء نہ ہو بلکہ فعل محذوف کا فاعل ہو الحالی اصل لفظ اتم فعل محذوف کا فاعل ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے لو تملکون تملکون پس چونکہ مفسر یعنی دوسرا تملکون موجود ہے اسلئے عبث سے بچنے کیلئے فعل یعنی تملکون اول کو حذف کر دیا گیا یہ خیال رہے کہ دوسرا تملکون پہلے تملکون کے حذف کے بعد مفسر ہوگا اور حذف سے پہلے تاکید ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مفسر اور مفسر کا جمع ہونا باطل ہے پس چونکہ حذف کے بعد مفسر اور مفسر کے اجتماع کی خرابی لازم نہیں آتی اسلئے حذف کے بعد دوسرا تملکون مفسر ہوگا۔ اور حذف سے پہلے چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اسلئے حذف سے پہلے دوسرا تملکون پہلے تملکون کی تاکید ہوگا مفسر نہ ہوگا۔ الحاصل جب فعل یعنی پہلا تملکون حذف کر دیا گیا تو اس کی ضمیر متصل کو ضمیر منفصل (اتم) سے بدل دیا گیا کیونکہ عامل یعنی فعل کے حذف کی وقت صر فی اور نحو فی قاعدہ یہی ہے کہ ضمیر متصل کو ضمیر منفصل سے بدل دیا جائے شارح نے اس مثال اور سابقہ مثال ان محلا وان مسر تحلا میں فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس مثال میں مسند محذوف فعل (تملکون) ہے اور سابقہ مثال میں اسم ہے یا جملہ ہے اس طور پر کہ سابقہ مثال میں مسند ناظر ہے جسکے لئے متعلق کا ہونا ضروری ہے پس اگر اس کا متعلق اسم فاعل مقدر مانا گیا تو مسند اسم ہوگا اور اگر اس کا متعلق فعل مقدر مانا گیا تو مسند جملہ ہوگا۔ بہر حال جب دونوں مثالوں میں فرق ہے تو تکرار کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وقوله تعالى فصبر جميل يحتمل الامرین حذف المسند او المسند اليه ائى فصبر جميل اجمل او فامرئ صبر جميل ففى الحذف تكتير الفائدة بامكان حمل الكلام على كل من المعنيين بخلاف ما لو ذكر فانه يكون نصا فى احدهما.

ترجمہ: اور باری تعالیٰ کا قول فصبر جميل دونوں امروں کا احتمال رکھتا ہے مسند یا مسند الیہ کے حذف کا یعنی فصبر جميل اجمل یا فامرئ صبر جميل پس حذف میں فائدہ زائد ہے کہ کلام کو دونوں معانی میں سے ہر ایک پر محمول کرنے کا امکان ہے اس کے برخلاف اگر ذکر کیا جائے کیونکہ ذکر ان دونوں میں سے ایک میں نص ہوگا۔

تشریح: مصنف نے فصبر جميل کے ذریعہ ایسی مثال ذکر کی ہے جو حذف مسند اور حذف مسند الیہ دونوں کا احتمال رکھتی ہے حذف مسند کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی فصبر جميل اجمل

صبر جميل موصوف صفت سے ملکر مسند الیہ اور اجمل اس کا مسند ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس واقعہ میں میرا صبر جميل صبر غیر جميل سے اجمل ہے اور حذف مسند الیہ کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی فامرئ صبر جميل میرا معاملہ یعنی میری وہ شان جس کے ساتھ متصف

ہونا مناسب ہے صبر جمیل ہے اس تقدیر پر امری

مضاف مضاف الیہ سے مل کر مسند الیہ اور صبر جمیل موصوف صفت سے مل کر اس کا مسند ہوگا۔ اس مثال میں ایک تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ مسند اور مسند الیہ دونوں محذوف ہوں۔ اس صورت میں تقدیری عبارت ہوگی فلسی صبر و هو جمیل میرے لئے صبر ہے اور وہ جمیل (اچھا) ہے اس تقدیر پر فلی مسند محذوف ہوگا اور هو مسند الیہ محذوف ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ حذف میں فائدہ زیادہ ہے کیونکہ حذف کی صورت میں کلام کو احتمالات ثلاثہ میں سے ہر احتمال پر محمول کیا جاسکتا ہے اسکے برخلاف اگر ذکر کیا گیا تو ایک احتمال متعین ہو جائے گا اسکے علاوہ دوسرے احتمالات پر محمول کرنا ممکن نہ رہے گا۔

(فوائد) صبر جمیل وہ کہلاتا ہے جہاں مخلوق کے سامنے شکوہ شکایت نہ ہو اگرچہ خالق کے سامنے شکوہ کیا گیا ہو جیسا کہ سیدنا یعقوب علیہ السلام نے یوسف علیہ السلام کی جدائی کا مخلوق کے سامنے کوئی شکوہ نہیں کیا تھا البتہ انما اشکو بی و حزنی الی اللہ کہہ کر اپنے خالق کے سامنے شکوہ کیا تھا۔ صبر جمیل وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ اذیت نہ پائی جائے۔ صغ جمیل وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ عتاب نہ ہو یعنی جس کے ساتھ درگزر کا معاملہ کیا جائے اس پر عتاب نہ کیا جائے تو یہ صغ جمیل اور اچھے انداز میں درگزر کرنا ہے۔ (دستی)

ولا بدّ للحذف من قرینة دالة عليه ليفهم المعنى كوقوع الكلام جواباً لسؤالٍ مُحَقِّقٍ نحو لَنْ سَأَلْتَهُمْ مِنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ أَمْ خُلِقْتَهُنَّ اللَّهُ فَحُذِفَ الْمَسْنَدُ لِأَنَّ هَذَا الْكَلَامَ عِنْدَ تَحْقِيقِ مَا فَرَضَ مِنَ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ يَكُونُ جَوَاباً عَنْ سُؤْلِ مُحَقِّقٍ وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْمَرْفُوعَ فَاعِلٌ وَالْمَحْذُوفَ فَعْلُهُ أَنَّهُ جَاءَ عِنْدَ عَدَمِ الْحَذْفِ كَذَلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى لَنْ سَأَلْتَهُمْ مِنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُمُ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى قَالَ مِنْ بَحَى الْعِظَامِ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ.

ترجمہ: اور حذف کے لئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو محذوف پر دلالت کرنے والا ہوتا کہ معنی سمجھے جاسکیں جیسے کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا جیسے اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا تو کہیں گے اللہ نے یعنی ان کو اللہ نے پیدا کیا ہے پس مسند حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ کلام اس چیز کے تحقق ہونے کے وقت جو شرط و جزاء سے فرض کیا گیا ہے۔ سوال محقق کا جواب ہے اور اس بات کی دلیل کہ مرفوع فاعل ہے اور محذوف اس کا فعل ہے یہ ہے کہ عدم حذف کے وقت بھی ایسا ہی آیا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا ہے تو جواب میں کہیں گے کہ ان کو عزیز العظیم نے پیدا کیا ہے اور جیسے باری تعالیٰ کا قول بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کریگا آپ فرمادیتے ان کو وہی زندہ کریگا جس نے ان کو پہلی مرتبہ پیدا کیا ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند کا حذف خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے لہذا حذف مسند کے لئے ایک ایسے قرینہ کا پایا جانا ضروری ہوگا جو مسند محذوف پر دلالت کرے تاکہ معنی اور مراد سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہو بہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جس طرح حذف مسند کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح حذف مسند الیہ کے لئے بھی قرینہ کا ہونا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو خاص طور پر حذف مسند کے قرینہ کا ذکر کیوں کیا گیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مسند الیہ کے حذف کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کبھی بغیر قرینہ کے بھی مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسا کہ جب مفعول بہ، فاعل کے قائم مقام ہو تو یہاں مسند الیہ (فاعل) بغیر قرینہ کے محذوف ہوتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حذف مسند کے قرینہ میں تفصیل ہے کہ حذف مسند کا قرینہ کبھی سوال محقق ہوتا ہے اور کبھی سوال مقدر ہوتا ہے اور حذف مسند الیہ کے قرینہ میں یہ تفصیل نہیں ہے پس اس تفصیل کو بیان کرنے کے

لئے خاص طور پر حذفِ مسند کے قرینہ کا ذکر کیا گیا ہے۔

الحاصل حذفِ مسند کا قرینہ یہ ہے کہ کوئی کلام سوالِ محقق یا سوالِ مقدر کا جواب واقع ہو۔ سوالِ محقق کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ اگر آپ ان کفار سے یہ سوال کریں کہ زمین و آسمان کو کس نے پیدا کیا ہے تو وہ جواب میں یہی کہیں گے کہ اللہ نے یعنی ان کو اللہ نے پیدا کیا ہے۔ پس آیت میں یہ کلام یعنی اللہ اس چیز کے تحقق ہونے کے وقت جو شرط و جزاء یعنی ولسن سألهم من خلق سے فرض کیا گیا ہے۔ سوالِ محقق کا جواب ہے اور کسی کلام کا سوالِ محقق کا جواب واقع ہونا چونکہ حذفِ مسند پر قرینہ ہوتا ہے اس لئے اس قرینہ سے معلوم ہوا کہ آیت میں مسند یعنی فعلِ خلق محذوف ہے اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ آیت میں سوالِ محقق نہیں ہے کیونکہ کلمہ ان شک کے لئے آتا ہے نہ کہ تحقق اور یقین کے لئے۔ نیز ان سألهم تفسیر شرطیہ ہے جو نہ وقوع کا تقاضا کرتا ہے اور نہ عدم وقوع کا اور جب ایسا ہے تو اس آیت کو سوالِ محقق کے جواب کی مثال میں پیش کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ کسی کلام کے سوالِ محقق کا جواب واقع ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ سوال اس وقت محقق ہو جبکہ شرط و جزاء سے فرض کی ہوئی چیز محقق ہو مثلاً یہ فرض کیا گیا کہ آنحضرت ﷺ نے کفار سے یہ سوال کیا اور کفار نے آپ کو یہ جواب دیا پس اس کے تحقق کے وقت کفار کا قول ”اللہ“ بلاشبہ سوالِ محقق کا جواب واقع ہوگا مگر اس جواب پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں تو تحقق اور مقدر کے درمیان فرق ہی ظاہر نہ ہوگا بلکہ ہر مقدر محقق ہو جائے گا کیونکہ ہر مقدر کے تحقق کو فرض کیا جاسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا محقق اور مقدر کی تقسیم کرنا کیسے درست ہوگا بقول علامہ دسوقی بہتر بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ محقق سے مراد وہ ہے جو کلام میں موجود ہو اور بالفعل اس کا تکلم کر سکتا ہو اور مقدر سے مراد وہ ہے جو کلام میں موجود نہ ہو اور بالفعل اس کا تکلم نہ کر سکتا ہو۔

والدلیل علیٰ ان سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے آیت میں اللہ کو فاعل قرار دیا ہے اور اس کا فعل یعنی مسند محذوف مانا ہے۔ ایسا کیوں نہیں کیا گیا کہ لفظ اللہ کو مبتداء بنا دیا جاتا اور خبر (مسند) محذوف ہوتی اور تقدیری عبارت اللہ خلقہن ہوتی اس صورت میں بھی یہ آیت حذفِ مسند کی مثال ہو جاتی اسکی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے قبل من ینحیکم من ظلمات البر والبحر اسکے بعد فرمایا قل اللہ ینحیکم منہا دیکھئے اس آیت میں اللہ مبتداء ہے اور ینحیکم منہا اس کی خبر ہے پس جس طرح اللہ ینحیکم میں مبتداء خبر کی ترکیب ہے اسی طرح اللہ خلقہن میں بھی مبتداء خبر کی ترکیب ہونی چاہئے تھی اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں اول کا وقوع یعنی فعل و فاعل کی ترکیب زیادہ ہے چنانچہ ایک جگہ فرمایا ہے ولسن سألهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم اور دوسری جگہ فرمایا ہے قال من یحیی العظام وہی رمیم، قل ینحیہا الذی انشاها اول مرة پہلی آیت میں العزيز العليم اور دوسری آیت میں الذی انشاها اول مرة کو فاعل بنایا گیا ہے نہ کہ مبتداء، پس مصنف کی ذکر کردہ آیت میں لفظ اللہ اگرچہ مبتداء اور فاعل دونوں کا احتمال رکھتا ہے مگر قرآن میں فاعل ہونے کا وقوع زیادہ ہے اور محتمل کو اکثر پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے اس لئے مذکورہ مثال میں اللہ کو فاعل بنایا گیا اور مبتداء ہیں بنایا گیا۔

اوْ مُقَدَّرٌ عَطَفَ عَلٰی مُحَقِّقٍ نَحْوِ قَوْلِ ضَرَارٍ اِبْنِ نَهْشَلٍ فِی مَرْتَبَةِ بَزِیْدِ بْنِ نَهْشَلٍ عَ لَیْکَ یَزِیْدُ کَاَنَّهُ قَبِلَ مِنْ یَبْکِیْهِ فَقَالَ ضَرَارٌ اِنِّیْ یَبْکِیْهِ ضَرَارٌ ذَلِیْلٌ لِّخُصُوْمَةٍ لَّانَہُ کَا مَلْجَاً لِّلْاَذْلَاءِ وَعَوْنًا لِّلضُّعْفَاءِ وَتَمَامَہُ عَ وَمُخْتَبِطٌ مِّمَّا تُطْبِخُ الطَّوَانِخُ وَالمُخْتَبِطُ الذِّیْ یَاتِیْ اِلَیْکَ لِلْمَعْرُوْفِ مِنْ غَیْرِ وَسِیْلَةٍ وَالاِطَاحَةُ الْاِذْهَابُ الْاَسْلَاکُ وَ الطَّوَانِخُ جَمْعُ

مطبوعۃ علی غیر القیاس کلاویع جمع ملقحۃ ومما يتعلق بمختبط وما مضدریۃ ای سائل یسأل من اجل اذھاب
الوقائع مالمہ او یکسی المقدّر ای یکسی لاجل اذھاب المنایا یزید وتطیع علی التقدیرین بمعنی الماضی عدل الیہ
استحضاراً لصورۃ ذلک الامر الہائل۔

ترجمہ: یا سوال مقدر کا جواب ہو (یہ) محقق پر معطوف ہے جیسے یزید بن نبشل کے مرثیہ میں ضرار بن نبشل کا شعر چاہیے کہ
یزید کو روایا جائے گویا کہا گیا اس کو کون روئے گا پس اس نے کہا ضارع یعنی اس کو وہ شخص روئے جو خصوصیت کے وقت عاجز اور ذلیل ہو
کیونکہ یزید کمزوروں کا ملجأ اور ضعیفوں کا مددگار تھا، اور اس کا آخری مصرعہ یہ ہے اور سائل بے وسیلہ اس وجہ سے کہ حوادث نے اس کے
مال کو ہلاک کر دیا ہے اور مختبط وہ شخص ہے جو طلب احسان کے لئے بلا وسیلہ تیرے پاس آئے اور اطاعت کے معنی اذہاب اور اہلک کے
ہیں اور طوائخ خلاف قیاس مطبیحہ کی جمع ہے جیسے وائے مقفیہ کی جمع ہے اور ممتخط سے متعلق ہے اور ما مصدر یہ ہے یعنی سائل اس وجہ سے
سوال کرے کہ حوادث نے اس کے مال کو ضائع کر دیا ہے۔ یا یہی مقدر سے متعلق ہے یعنی اس وجہ سے روئے کہ موتوں نے یزید کو
ہلاک کر دیا ہے دونوں صورتوں میں تطیح ماضی کے معنی میں ہے شاعر نے اس خوف ناک امر کی صورت کو مستحضر کرنے کے لئے مضارع کی
طرف عدول کیا ہے۔

تشریح: متن میں لفظ مقدر، لفظ محقق پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ حذف مند کا قرینہ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ کلام سوال محقق کا
جواب واقع ہو جیسا کہ اس کی مثال گذر چکی ہے اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ کلام سوال مقدر کا جواب واقع ہو جیسا کہ یزید بن نبشل کے مرثیہ میں

اس کے بھائی ضرار بن نبشل کا یہ شعر ہے۔ لیبک یزید ضارع لخصومة... ومختبط مما تطیح الطوائخ،
لیبک فعل امر مجہول، یزید اس کا نائب فاعل، ضارع، حقیر، ذلیل، عاجز، لخصومة کلام توقیت کے لئے ہے یعنی بوقت خصومت، یا تغلیل
کے لئے ہے یعنی خصومت کی وجہ سے مختبط، وہ شخص ہے جو بلا وسیلہ طلب احسان کے لئے تیرے پاس آئے۔ احاحت ہلاک کرنا ضائع کرنا
طوائخ خلاف قیاس مطبیحہ کی جمع ہے کیونکہ فوائع قیاساً فاعلۃ کی جمع ہے نہ کہ مفعلۃ کی پس طوائخ قیاساً طائخہ کی جمع ہوگی اورر با مطبیحہ تو قیاساً
اس کی جمع مطبیحات آتی ہے یا مطاوح آتی ہے۔

الحاصل طوائخ مطبیحہ کی خلاف قیاس جمع ہے جیسا کہ لوایح، مقفیہ کی خلاف قیاس جمع ہے کیونکہ قیاساً اس کی جمع ملقحات آتی ہے
یا ملاح آتی ہے مہمیں ما مصدر یہ ہے اور یہ مختبط کے متعلق ہے یا یہی جو فعل مقدر ہے اس کی متعلق ہے شارح کہتے ہیں کہ ممتخط
کے متعلق ہو یا یہی مقدر کے متعلق ہو دونوں صورتوں میں تطیح فعل مضارع ماضی کے معنی میں ہے اس خوف ناک صورت کو مستحضر
کرنے کے لئے شاعر نے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا ہے اس شعر میں ضارع مند الیہ (فاعل) ہے اور اس کا مند
(فعل) محذوف ہے تقدیری عبارت ہے یسکھ ضارع اور اس کے حذف پر قرینہ کلام (ضارع) کا سوال مقدر کے جواب میں
واقع ہونا ہے شاعر کہتا ہے کہ یزید کو روایا جانا چاہئے مگر اس پر سوال ہوموں یکسے اس کو کون روئے گا شاعر نے اس کے جواب میں کہا
ضارع یعنی ضارع اس کو وہ شخص روئے گا جو بوقت خصومت اپنے مقابل سے عاجز ہو کیونکہ یزید کمزوروں اور ضعیفوں کا مددگار تھا
اور سائل بے وسیلہ روئے گا کیونکہ حوادث نے اس کے مال کو ضائع کر دیا اور یزید ایسے وقت میں لوگوں کا مدد کرتا تھا۔ یا ضارع اور
مختبط اس لئے روئیں گے کہ مہمیا اور موتوں نے یزید کو ہلاک کر دیا ہے دوسرے ترجمہ پر یہ اعتراض ہوگا کہ ایک شخص پر ایک موت واقع
ہوتی ہے نہ کہ متعدد لہذا مہمیا بصیغہ جمع ذکر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مہمیا سے مراد اسباب موت ہیں اور موت

کے اسباب بہت سے ہو سکتے ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ النبی یا پر لام جنس کا ہے اور لام جنس جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو وہ جمعیت کے معنی باطل کر دیتا ہے اور جب جمعیت کے معنی باطل ہو گئے تو وہ ایک پر بھی صادق آئے گا۔

وَفَضْلُهُ اِی رَجَحَانُ نَحْوِ لَیْبِکَ یَزِیْدُ ضَارِعٌ مِّنْیَا لِلْمَفْعُولِ عَلٰی خِلَافِهِ یَعْنٰی لَیْبِکَ یَزِیْدُ ضَارِعٌ مِّنْیَا لِلْفَاعِلِ نَاصِبًا لِّیَزِیْدَ وَرَافِعًا لِّضَارِعٍ بِتَکْرَارِ الْاِسْنَادِ بَاۗنٌ اُجْمَلٌ اَوَّلًا اَجْمَالًا ثُمَّ فُصِّلَ تَفْصِیْلًا اَمَّا التَّفْصِیْلُ فِظَاهِرٌ وَاَمَّا الْاَجْمَالُ فَانَّهُ لَمَّا قِیْلَ لَیْبِکَ یَزِیْدُ عَلِمَ اَنْ هُنَاکَ بَاکِیًا یُسْنَدُ اِلَیْهِ هَذَا الْبِکَاۗءُ لَا اِنَّمَا الْمُسْنَدُ اِلَى الْمَفْعُولِ لَا بِدَلِّهِ مِنْ فَاعِلٍ مَحْذُوۡفٍ اُقِیْمَ هُوَ مَقَامُهُ وَلَا شَکَّ اَنْ الْمَتَّکِرَۗزَّ اَوْ کَدَّ وَاَقْوٰی وَلِیَنْزِلَ الْاَجْمَالُ ثُمَّ التَّفْصِیْلُ اَوْ قَعٌ فِی النَّفْسِ وَیَسْقُوۡعٌ نَحْوِ یَزِیْدٍ غَیْرِ فَضْلَةٍ لِکَوْنِهِ مُسْنَدًا اِلَیْهِ لَا مَفْعُولًا کَمَا فِی خِلَافِهِ وَبِکَوْنِهِ مَعْرِفَةُ الْفَاعِلِ کَحَصُوۡلِ نَعْمَةٍ غَیْرِ مَتْرُوۡقَةٍ لَا اَنَّ اَوَّلَ الْکَلَامِ غَیْرُ مَطْمَعٍ فِی ذِکْرِهِ اِیْ ذِکْرُ الْفَاعِلِ لَا اِسْنَادَ الْفِعْلِ اِلَى الْمَفْعُولِ وَتَمَامَ الْکَلَامِ بِهٖ بِخِلَافِ مَا اِذَا بُنِیَ لِلْفَاعِلِ فَانَّهُ مَطْمَعٌ فِی ذِکْرِ الْفَاعِلِ اِذْ لَا بُدَّ لِلْفِعْلِ مِنْ شَیْءٍ یُسْنَدُ هُوَ اِلَیْهِ۔

ترجمہ: اور اس کی فضیلت یعنی لیبک یزید ضارع بنی للمفعول کا اس کے خلاف یعنی لیبک یزید ضارع بنی للفاعل پر رائج ہونا در آنحالیکہ یزید کے لئے ناصب ہو اور ضارع کے لئے رافع ہو تکرار اسناد کی وجہ سے پس طور کہ مجمل ذکر کیا گیا ہے پھر تفصیل کی گئی ہے، بہر حال تفصیل تو ظاہر ہے اور راجع اجمال تو اس لئے کہ جب لیبک یزید کہا گیا تو معلوم ہو گیا کہ یہاں کوئی رونے والا ہے جس کی طرح اس کا کونسوب کیا جائے گا کیونکہ مسند الی المفعول کے لئے فاعل محذوف ضروری ہے جس کے قائم مقام اس مفعول کو کیا گیا ہو اور بلاشبہ مکرر زیادہ قوی اور زیادہ مؤکد ہوتا ہے اور اجمال کے بعد تفصیل وقوع فی النفس ہوتی ہے اور یزید کے غیر فضلہ واقع ہونے کی وجہ سے کیونکہ وہ مسند الیہ ہے نہ کہ مفعول جیسا کہ اس کے خلاف میں ہے۔ اور فاعل کی معرفت کے حصول نعت غیر مترقبہ کی طرح ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ اول کلام فاعل کے ذکر کی امید دلانے والا نہیں ہے کیونکہ فعل کی اسناد مفعول کی طرف ہے اور اس سے کلام تمام ہو جاتا ہے برخلاف اس کے جب وہ مبنی للفاعل ہو کیونکہ وہ ذکر فاعل کی امید دلانے والا ہے اس لئے کہ فعل کے لئے ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف اس کو مسند کیا جاسکے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شاعر نے لیبک صیغہ مجہول کے ساتھ پڑھ کر مسند کو محذوف مانا ہے حالانکہ اصل یعنی معروف کے ساتھ پڑھنا بھی ممکن تھا کیونکہ معروف کی صورت میں بھی شعر کا وزن باقی رہتا ہے اور اس صورت میں یزید مفعول ہو جاتا ہے اور ضارع فاعل ہو جاتا اور کلام میں نہ حذف مسند ہوتا اور نہ حذف مسند الیہ۔ پس امکان اصل کے باوجود شاعر نے صیغہ مجہول کی طرف عدول کیوں کہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر نے جس کی طرف عدول کیا ہے وہ اس سے انشغال اور رائج ہے جس سے عدول کیا ہے یعنی صیغہ مجہول کے ساتھ لیبک یزید ضارع۔ اس صیغہ معروف ہے افضل اور رائج ہے جو یزید کے لئے ناصب اور ضارع کے لئے رافع ہے اور وجہ افضلیت ایک تو یہ ہے کہ مجہول کی صورت میں اسناد مکرر ہو جاتی ہے اس طور پر کہ اسناد اولاً تو اجمالاً پائی جاتی ہے اس کے بعد تفصیلاً پائی جاتی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اسناد کا تفصیلاً پانا جانا تو ظاہر ہے کیونکہ جب یہی فعل کی ایک معین چیز یعنی ضارع کی طرف اسناد کر دی گئی تو فاعل یعنی ضارع جو فعل کا مستحق ہے صراحتہ مذکور ہو گیا اور فاعل کا صراحتہ مذکور ہونا ہی اسناد تفصیلی ہے اور اجمالاً اسناد اس طرح پائی گئی کہ جب

لیک یزید (چاہئے کہ یزید رو یا جائے) کہا گیا تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں کوئی رونے والا ہے جس کی طرف اس بکا ء کی اسناد کی جائے گی کیونکہ جو فعل مفعول بہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اس کے لئے ایک فاعل کا ہونا ضروری ہے جس کے قائم مقام وہ مفعول بہ ہوتا ہے پس یہاں شعر میں مفعول بہ کی طرف فعل کی اسناد بات کی خبر دیتی ہے کہ اس فعل کا کوئی فاعل ہے جو اس بات کا مستحق ہے کہ اس کی طرف فعل کی اسناد کی جائے مگر وہ فاعل ابھی تک ذکر نہیں کیا گیا اسناد اجمالی کے یہی معنی ہیں۔

الحاصل لیک کو مجہول پڑھنے کی صورت میں اسناد اولاً اجمالاً پائی گئی اور پھر تفصیلاً پائی گئی اور یہ بلاشبہ تکرار اسناد ہے اور تکرار میں تقویت اور تاکید زیادہ ہوتی ہے اور تفصیل بعد الاجمال وقوع فی الشئ ہوتی ہے اور یہ بات چونکہ معروف پڑھنے کی صورت میں نہیں پائی جاتی ہے اس لئے اس مقام پر لیک کو مجہول پڑھنا افضل اور رائج ہوگا۔ دوسری وجہ فضیلت یہ ہے کہ مجہول کی صورت میں یزید غیر فضلہ واقع ہوگا کیونکہ اس صورت میں نائب فاعل ہوگا اور نائب فاعل مسند الیہ ہوتا ہے اور مسند الیہ کلام میں عمدہ اور غیر فضلہ واقع ہوتا ہے اور معروف کی صورت میں یزید مفعول بہ ہوگا اور مفعول بہ فضلہ واقع ہوتا ہے اور کسی چیز کا کلام میں غیر فضلہ واقع ہونا افضل اور رائج ہے لہذا لیک کو مجہول پڑھنا افضل اور رائج ہے رہا یہ سوال کہ اگر یزید فضلہ یعنی مفعول بہ واقع ہو جاتا تو اس میں کیا حرج تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مرثیہ چونکہ یزید کے احوال کے بیان میں ہے اس لئے یزید مقصود بالذات ہے اور جب یزید مقصود بالذات ہے تو کلام میں اس کا نام بھی عمدہ اور غیر فضلہ واقع ہونا چاہیئے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ لیک کو مجہول پڑھا جائے پس معلوم ہوا کہ اس شعر میں لیک کو مجہول پڑھنا افضل اور رائج ہے۔

تیسری وجہ فضیلت یہ ہے کہ مجہول پڑھنے کی صورت میں فاعل یعنی ضارع کی معرفت نعت غیر مترقبہ کے طور پر ہوگی کیونکہ فعل مجہول کی اسناد مفعول بہ کی طرف ہوتی ہے اور مفعول بہ کے ذکر سے کلام پورا ہو جاتا ہے۔ فاعل کا انتظار نہیں رہتا پس جب لیک مجہول کے بعد یزید نائب فاعل کو ذکر کیا گیا تو کلام چونکہ پورا ہو گیا اس لئے یہ کلام فاعل کے ذکر کے امید دلانے والا نہیں رہا یعنی فاعل کا انتظار نہیں رہا مگر جب اس کے بعد فاعل یعنی ضارع کا ذکر کیا گیا تو اس کا حصول نعت غیر مترقبہ کے طور پر ہوا اس کے برخلاف اگر لیک بصیغہ معروف ذکر کیا جاتا تو فاعل کی امید بھی ہوتی اور اس کا انتظار بھی ہوتا کیونکہ فعل معروف کے لئے ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف فعل کی اسناد کی جائے اور جب ایسا ہے تو فعل معروف کی صورت میں فاعل کی معرفت نعت غیر مترقبہ کے طور پر ہوگی اور یہ بات مسلم ہے کہ نعت غیر مترقبہ کے طور پر حصول زیادہ عزیز اور لذیذ ہوتا ہے اور جو چیز زیادہ عزیز اور لذیذ ہوتی ہے وہ افضل ہوتی ہے پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ لیک کو بصیغہ مجہول پڑھنا افضل ہے۔

وَأَمَّا ذَكَرَهُ أَيْ ذَكَرُ الْمُسْنَدِ فَلَمَّا مَرَّ فِي ذِكْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ مِنْ كَوْنِهِ الْأَصْلَ مَعَ عَدَمِ الْمُقْتَضَى لِلْعَدُولِ عَنْهُ وَمِنْ الْإِحْتِيَاطِ لِّلضَعْفِ التَّوْبِيلِ عَلَى الْقَرِينَةِ مِثْلُ خَلْقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ وَمِنْ التَّعْرِيفِ بِغَبَاةِ السَّامِعِ نَحْوُ مُحَمَّدٍ نَبِيًّا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي جَوَابِ مَنْ قَالَ مَنْ نَبِيُّكُمْ وَغَيْرِ ذَلِكَ أَوْ لِاجْلِ أَنْ يَتَعَيَّنَ بِذِكْرِ الْمُسْنَدِ كَوْنُهُ اسْمًا فَيُفِيدُ الثَّبُوتَ أَوْ فِعْلًا فَيُفِيدُ التَّجَدُّدَ۔

ترجمہ: اور مسند کا ذکر کرنا تو وہ انہیں نکات کی وجہ سے ہے جو ذکر مسند الیہ میں گزر چکے ہیں یعنی ذکر کا اصل ہونا اور اس سے عدول کے مقتضی کا نہ ہونا اور قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاط کا ہونا جیسے خَلْقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ اور سامع کی غباوت پر تعریف کرنا جیسے مُحَمَّدٌ نَبِيًّا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اس شخص کے جواب میں جس نے کہا مَنْ نَبِيُّكُمْ اور اس کے علاوہ یا اس لئے تاکہ ذکر مسند سے اس کا اسم ہونا جو مفید ثبوت ہے یا فعل ہونا جو مفید تجدد ہے متعین ہو جائے۔

تشریح: مسند کے احوال میں سے ایک حالت مسند کا ذکر کرنا ہے۔ فاضل مصنف نے کہا ہے کہ کلام میں مسند کو انھیں وجہ اور نکات کی وجہ سے ذکر کیا جاتا ہے جن وجہ اور نکات کی وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے مثلاً حذف کے مقابلہ میں ذکر کا اصل ہونا بشرطیکہ ذکر سے عدول کا کوئی متقاضی موجود نہ ہو جیسے آپ ابتداً غرمانیں زید صالح اس مثال میں مسند (صالح) کا ذکر اصل ہونے اور متقاضی عدول نہ ہونے کی وجہ سے ہے اور قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاطاً ذکر کرنا جیسے کسی نے کہا من اکرم العرب فی الجاہلیۃ زمانہ جاہلیت میں عرب کا سب سے بڑا خلیفہ تھا، اس کے جواب میں کہا گیا حاتم اجود اس جواب میں مسند (اجود) کا ذکر احتیاطاً اس احتمال کی وجہ سے کیا گیا ہے کہ کہیں سائل سوال سے غافل نہ ہو گیا ہو اور جیسے آیت خلقھن العزیز العلیم میں مسند یعنی العزیز کا ذکر اسی وجہ سے کیا گیا ہے۔ شارح کی ذکر کردہ مثال خلقھن العزیز العلیم پر ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا بھی حذف مسند کا قرینہ ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ یہ آیت باری تعالیٰ کے قول ”لیقولن اللہ“ کے مانند ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک سوال محقق کا جواب ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں میں سے ایک (خلقھن العزیز العلیم) میں قرینہ پر اعتماد کمزور اور دوسری (لیقولن اللہ) میں قرینہ پر اعتماد کو قوی کیسے کہا گیا ہے حالانکہ دونوں آیتوں میں سوال، سائل اور مسئول تینوں میں اتحاد ہے پس لیسقولن اللہ میں قرینہ پر اعتماد کرتے ہوئے احترازاً عن العبث کی وجہ سے حذف مسند کا قائل ہونا اور خلقھن العزیز العلیم میں قرینہ پر ضعف اعتماد کی وجہ سے ذکر مسند کا قائل ہونا کیسے درست ہوگا یعنی دونوں آیتوں میں فرق کرنا کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسئلہ یعنی مشرکین اپنے کفر کی وجہ سے اعتقاداً بڑے غبی ہیں چنانچہ ان کو کبھی تو یہ وہم ہوتا ہے کہ سائل یعنی محمد ﷺ سوال کرنے کے بعد اپنے سوال سے غافل ہو جاتے ہیں چنانچہ وہ پورا جواب ذکر کرتے ہیں یعنی مسند اور مسند الیہ دونوں کو ذکر کرتے ہیں اور کبھی ان کو یہ وہم نہیں ہوتا لہذا وہ قرینہ سوال پر اعتماد کرتے ہوئے مسند کو حذف کر دیتے ہیں۔

الحاصل ان کے وہم کے مختلف ہونے کی وجہ سے جواب مختلف ہو گیا کہ ایک بار حذف مسند کے ساتھ جواب دیا اور ایک بار ذکر مسند کے ساتھ جواب دیا۔ اور ذکر کی ایک وجہ سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنا ہے یعنی کبھی سامع کی غباوت اور کندہ چنی کو آشکارا کرنے کے لئے مسند کو ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً کسی نے خالد سے سوال کیا من نبیکم خالد نے جواب میں کہا محمد نبینا ﷺ محمد ہمارے نبی ہیں۔ جواب میں محمد پر اکتفا کرنا کافی تھا قرینہ سوال پینا ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی مگر خالد نے یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ میرا مخاطب یعنی سائل اس قدر غبی ہے کہ وہ قرینہ کے باوجود سمجھنے پر قادر نہیں ہے مسند یعنی نبینا کو ذکر کر دیا ان کے علاوہ اور بھی وجہ ذکر ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ مسند کو یا تو ان وجہ کی وجہ سے ذکر کیا جاتا ہے جو ذکر مسند الیہ میں گذر چکیں ہیں اور یا اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ مسند کا اسم ہونا یا فعل ہونا متعین ہو جائے کیونکہ اسم کی صورت میں ثبوت کا فائدہ دینا اور فعل کی صورت میں تجدد اور حدوث کا فائدہ دینا۔ اس کے برخلاف اگر حذف کیا گیا تو اس میں اسم اور فعل دونوں کا احتمال ہوگا کوئی ایک متعین نہ ہوگا پس اگر افادہ ثبوت کے لئے اسم ہونے کو متعین کرنا مقصود ہو یا افادہ تجدد کے لئے فعل ہونے کو متعین کرنا مقصود ہو تو مسند کا ذکر کرنا ضروری ہوگا۔

وَأَمَّا إِفْرَادُهُ اِئْتِ جَعَلَ الْمُسْنَدَ غَيْرَ جَمْلَةٍ فَلِكَوْنِهِ غَيْرَ سَبَبٍ مَعَ عَدَمِ افَادَةِ تَقْوَى الْحَكَمِ اِذْ لَوْ كَانَ سَبَبًا نَحْوَ زَيْدٍ قَامَ ابُوهُ اَوْ مُفِيدًا لِلتَّقْوَى نَحْوَ زَيْدٍ قَامَ فَهُوَ جَمْلَةٌ قَطْعًا وَاَمَّا نَحْوُ زَيْدٍ قَائِمٍ فَلَيْسَ بِمُفِيدٍ لِلتَّقْوَى بَلْ قَرِيبٌ مِّنْ زَيْدٍ قَامَ فِي ذَلِكَ وَقَوْلُهُ مَعَ عَدَمِ افَادَةِ التَّقْوَى مَعْنَاهُ مَعَ عَدَمِ افَادَةِ نَفْسِ التَّرَكِيبِ تَقْوَى الْحَكَمِ فَيُخْرِجُ مَا يَفِيدُ التَّقْوَى بِحَسَبِ التَّكْرِيرِ نَحْوَ عَرَفْتُ اَوْ بَحَرْتُ التَّائِيدِ نَحْوَ اَنْ زَيْدًا عَارِفًا اَوْ نَقُولُ اَنْ تَقْوَى الْحَكَمِ فِي الْاِصْطِلَاحِ هُوَ تَاكِيدُهُ

بالطریق المخصوص نحو زید قام۔

ترجمہ: اور بہر حال مسند کو مفرد لانا یعنی مسند کو غیر جملہ بنانا سو اس لئے ہے کہ مسند غیر سہمی ہے اور تقویٰ حکم کے لئے مفید نہیں ہے اس لئے کہ اگر مسند سہمی ہوتا جیسے زید قام ابوہ یا مفید تقویٰ ہوتا جیسے زید قام تو یقیناً جملہ ہوتا اور ربی زید قائم جیسی مثال تو وہ مفید تقویٰ نہیں ہے بلکہ مفید تقویٰ ہونے میں زید قام کے قریب قریب ہے اور مصنف کا قول مع عدم افادۃ التقویٰ اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس ترکیب تقویٰ حکم کا فائدہ نہ دے۔ پس جو ترکیب تکرار کے اعتبار سے تقویٰ کا فائدہ دیتی ہے وہ خارج ہو جائے گی جیسے عرفت عرفت یا حرف تاکید وجہ سے مفید تقویٰ ہو جیسے ان زید اعارف یا ہم یوں کہیں کہ تقویٰ حکم اصطلاح میں حکم کی مخصوص طریقہ پر تاکید ہے جیسے زید قام۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مسند کی ایک حالت اس کو مفرد لانا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مفرد ہونے کا مطلب ہے اس کا جملہ نہ ہونا یعنی یہاں مفرد سے مراد یہ ہے کہ وہ جملہ نہ ہو پس اس تعریف کے اعتبار سے مفرد، مرکب اضافی اور توصیفی کو شامل ہو جائے گا کیونکہ مرکب اضافی اور توصیفی جملہ نہیں ہوتا بہر حال مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کلام میں مفرد واقع ہو یعنی جملہ نہ واقع ہو۔ رہا یہ سوال کہ مسند کلام میں مفرد کب لایا جائے گا تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند کلام میں اس وقت مفرد لایا جائے گا جبکہ مقام دو باتوں کا تقاضا کرتا ہو۔ ایک تو یہ کہ مسند غیر سہمی ہو دوم یہ کہ مسند تقویٰ حکم کا فائدہ نہ دیتا ہو کیونکہ اگر مسند سہمی ہو جیسا کہ زید قام ابوہ میں قام ابوہ مسند سہمی ہے یا مسند مفید تقویٰ حکم ہوگا جیسا کہ زید قام میں قام مسند مفید تقویٰ حکم ہے تو ان دونوں صورتوں میں مسند قطعی طور پر جملہ ہوگا حاصل یہ ہے کہ اگر مذکورہ دو علتوں (مسند کا سہمی) ہونا، مسند کا مفید تقویٰ حکم ہونا) میں سے ایک علت بھی پائی گئی تو مسند کا جملہ لانا ضروری ہوگا اور اگر دونوں نہ پائی جائیں تو مسند کا مفرد لانا ضروری ہوگا واما نحو زید قائم سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ زید قائم میں قائم مسند مفرد ہے حالانکہ قائم

ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے مفید تقویٰ ہے پس اس مثال میں معلول (مسند کا مفرد ہونا) تو پایا گیا مگر علت (مسند کا مفید تقویٰ نہ ہونا) نہیں پائی گئی اس کا جواب یہ ہے کہ میں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ زید قائم مفید تقویٰ ہے بلکہ یہ مفید تقویٰ ہونے میں زید قام کے قریب ہے یعنی زید قام جو مفید تقویٰ ہے زید قائم اس کے قریب قریب ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قائم، قام کے بھی مشابہ ہے کیونکہ جس طرح قائم اس ضمیر کو شامل ہے جو مسند الیہ (زید) کی طرف راجع ہے اسی طرح قائم بھی اس ضمیر کو شامل ہے جو مسند الیہ (زید) کی طرف راجع ہے اور قائم خالی عن الضمیر (اسم جامد) کے بھی مشابہ ہے کیونکہ جس طرح اسم جامد تکلم، خطاب اور نیابت قیوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے اور متغیر نہیں ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے اننا زید، انت زید، هو زید اسی طرح لفظ قائم بھی متغیر نہیں ہوتا بلکہ تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے اننا قائم، انت قائم، هو قائم پس اگر اس طرف نظر کی جائے کہ قائم ضمیر کو متضمن ہے تو زید قائم مفید تقویٰ ہوگا اور اگر اس طرف نظر کی جائے کہ وہ اسم جامد کے مشابہ ہے تو مفید تقویٰ نہ ہوگا پس دونوں مشابہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے کہا ہے کہ زید قائم مفید تقویٰ ہونے میں زید قام کے مرتبہ میں تو نہیں ہے، البتہ زید قام کے قریب قریب ہے پس جب زید قائم مفید تقویٰ ہونے میں زید قام کے قریب قریب ہے اور اس کے مرتبہ میں نہیں ہے تو اس مثال میں مسند کو مفرد لانے کی علت (مسند کا مفید تقویٰ نہ ہونا) بھی پائی گئی اور جب مفرد لانے کی علت پائی گئی تو اس مثال میں مسند کو مفرد لانے کی علت (مسند کا مفید تقویٰ نہ ہونا) بھی پائی گئی اور جب مفرد لانے کی علت پائی گئی تو اس مثال میں مسند کے مفرد ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اس جواب کو مختصر لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ تقویٰ حکم سے ہماری مراد تقویٰ کامل معتبر ہے اور زید قائم میں تقویٰ حکم تو ہے لیکن تقویٰ کامل معتبر نہیں ہے اور جب اس مثال میں تقویٰ کامل معتبر نہیں ہے تو جملہ لانے

کی علت کے مفقود ہونے کی وجہ سے اس مند کو مفرد لانا بھی درست ہے۔

وقوله مع عدم افادة التقوى سے بھی ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ مند کو جملہ لانے کی ایک علت مند کا مفید تقویٰ ہونا ہے یعنی مند کے مفید تقویٰ ہونے کی صورت میں مند کو جملہ لایا جائے گا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مند مفید تقویٰ ہے لیکن وہاں مند مفرد ہے یعنی علت تو پائی گئی مگر معلول نہیں پایا گیا جیسے عرفت عرفت میں تکرار اسناد کی وجہ سے تقویٰ حکم تو موجود ہے لیکن مند یعنی فعل جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اسی طرح ان زیدنا عارف میں حرف تاکید کی وجہ سے تقویٰ حکم تو موجود ہے لیکن مند یعنی عارف جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف کی عبارت مع عدم افادة تقوى الحكم میں افادتہ کے اضافت مفعول کی طرف ہے اور فاعل محذوف ہے اور تقدیری عبارت ہے مع عدم افادة نفس التركيب تقوى الحكم یعنی مند کو مفرد لانے کی علت یہ ہے کہ نفس ترکیب تقویٰ حکم کا فائدہ نہ دیتی ہو.....

اور مند کو جملہ لانے کی علت یہ ہے کہ نفس ترکیب تقویٰ حکم کا فائدہ دینے پر دوسرے مثالوں میں نفس ترکیب سب مفید تقویٰ نہیں ہے بلکہ پہلی مثال میں تکرار فعل کی وجہ سے تقویٰ حکم پائی گئی ہے اور دوسری مثال میں حرف تاکید کی وجہ سے تقویٰ حکم پائی گئی ہے اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اصطلاح میں تقویٰ حکم کہتے ہیں حکم کا ایک خاص طریقہ پر موقوف کرنا وروہ خاص طریقہ یہ ہے کہ مند ایک ہو مگر اسناد مکرر ہو جیسے زید قام میں مند (قام) ایک ہے مگر اسناد مکرر ہے کیونکہ قام کی زید کی طرف دو بار اسناد کی گئی ہے اس طور پر کہ ایک بار تو زید کے مند الیہ ہونے کی وجہ سے قام کو مند کیا گیا ہے اور دوسری بار قام کو اس ضمیر کی طرف مند کیا گیا ہے جو زید کی طرف رائج ہے اور ہا معاملہ عرفت عرفت اور ان زیدنا عارف کا تو عرفت عرفت میں اسناد اگرچہ مکرر ہے لیکن مند ایک نہیں ہے بلکہ دو ہیں اور ان زیدنا عارف میں مند اگرچہ ایک ہے مگر اسناد مکرر نہیں ہے۔ الحاصل مذکورہ دونوں مثالوں میں تقویٰ حکم مفقود ہے اور جب تقویٰ حکم مفقود ہے تو مند کو مفرد لانا بھی درست ہے۔

(فوائد) مند سبھی وہ مند ہے جو سبب یعنی ضمیر کے واسطے سے مند الیہ کی طرف منسوب ہوتا ہو ضمیر کو سبب اس لئے کہا گیا ہے کہ سبب وہی کہلاتی ہے جس سے لکڑیاں باندھی جاتی ہیں اور چونکہ ضمیر بھی صلہ کو موصول کے ساتھ صفت کو موصوف کے ساتھ حال کو ذوالحال کے ساتھ اور خبر کو مبتداء کے ساتھ مربوط کر دیتی ہے اس لئے ضمیر کو بھی سبب کہہ دیا گیا۔ حاصل یہ کہ مند سبھی وہ جملہ ہے جو مبتداء کی خبر واقع ہو اور ایسے عائد پر مشتمل ہو جو اس جملہ میں بحیثیت مند الیہ واقع نہ ہو جیسے زید ابوہ مطلق میں ابوہ مطلق مند سبھی ہے جو ایسے عائد یعنی ضمیر پر مشتمل ہے جو ترکیب میں مند الیہ واقع نہیں ہے اور مند غیر سبھی وہ ہے جو ایسا نہ ہو جیسے زید قام میں قام مند غیر سبھی ہے کیونکہ قام ایسے عائد یعنی ضمیر پر مشتمل ہے جو مند الیہ واقع ہے کیونکہ وہ ضمیر قام کا فاعل ہے اور فاعل مند الیہ ہوتا ہے۔ (جلیل غفرلہ والوالدیہ)

فان قلت المنسب قد يكون غير سببي ولا مفيداً للتقوى ومع هذا لا يكون مفرداً كقولنا انا سعي في حاجتك ورجل جاءني وما انا قلت هذا عند قصد التخصيص قلت سلمنا ان ليس القصد في هذه الصور الى التقوى لكن لانسلم انها لا تفيد التقوى ضرورة حصول تكرار الاسناد الموجب للتقوى ولو سلم فالمراد ان افراد المنسب قد يكون لاجل هذا المعنى ولا يلزم منه تحقق الافراد في جميع صور تحقق هذا المعنى۔

ترجمہ: اگر تو کہے کہ مند کبھی غیر سببی بھی ہوتا ہے اور مفید تقویٰ بھی نہیں ہوتا اس کے باوجود مفرد نہیں ہوتا جیسے تخصیص کے ارادہ کے وقت ہا قول انا سعي في حاجتك اور رجل جاءني اور ما انا قلت هذا میں جواب دوں گا کہ ہم یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ ان

صورتوں میں تقویٰ مقصود نہیں ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ صورتیں تقویٰ کا فائدہ نہیں دیتی ہیں کیونکہ (ان صورتوں میں) تکرار اسناد جو موجب تقویٰ ہے حاصل ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو مراد یہ ہے کہ مسند کو مفرد لانا کبھی اس معنی کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس سے افراد کا تحقق اس معنی کے تحقق کی تمام صورتوں میں لازم نہیں آتا۔

تشریح: اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر مسند غیر سببی ہو اور مفید تقویٰ نہ ہو تو اس صورت میں مسند کو مفرد لایا جاتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مثالیں ایسی ہیں جن میں مسند غیر سببی بھی ہے اور مفید تقویٰ بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود مسند مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے یعنی علت تو موجود ہے لیکن معلول موجود نہیں ہے اور وہ مثالیں یہ ہیں (۱) انا سمعت فی حاجتک (۲) درجل جاء نى (۳) ما انا قلت هذا۔ ان تینوں مثالوں میں اگر تخصیص کا ارادہ کیا گیا اور تقویٰ حکم کا ارادہ نہیں کیا گیا تو ان تینوں مثالوں میں مسند غیر سببی بھی ہوگا اور مفید تقویٰ بھی نہ ہوگا مگر اس کے باوجود مسند (سعیت فی حاجتک، جاء نى، قلت هذا) جملہ ہے نہ کہ مفرد۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تو تسلیم ہے کہ ان مثالوں میں تقویٰ حکم مقصود نہیں ہے بلکہ تخصیص مقصود ہے لیکن یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہ مثالیں مفید تقویٰ نہیں ہیں کیونکہ ان مثالوں میں تکرار اسناد موجود ہے اور تکرار اسناد تقویٰ حکم کو ثابت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں میں تقویٰ حکم موجود ہوگی اگرچہ مقصود نہیں ہے اور مصنف نے مسند کو مفرد لانے کی علت عدم افادۃ تقویٰ کو قرار دیا ہے نہ کہ عدم قصد تقویٰ کو یعنی مسند کو مفرد لانے کی علت یہ ہے کہ مسند تقویٰ نہ ہو۔ تقویٰ کا ارادہ نہ کرنا علت نہیں ہے اور یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ان مثالوں میں اگرچہ تقویٰ مقصود نہیں ہے لیکن ان مثالوں میں مسند مفید تقویٰ ہے اور جب مسند مفید تقویٰ ہے تو مسند کو مفرد لانے کی علت مفقود ہوگئی اور مسند کو جملہ لانے کی علت پائی گئی اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں میں مسند کے جملہ ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

ولو سلم شارح نے دوسرا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ چلئے ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ مذکورہ تینوں مثالوں میں ارادہ تخصیص کے وقت مسند مفید تقویٰ نہیں ہے اور مسند کو مفرد لانے کی شرط (مسند کا غیر سببی ہونا اور اس کا مفید تقویٰ نہ ہونا) موجود ہے لیکن یہ خیال رہے کہ وجود مشروط سے وجود شرط تولد زم آتا ہے مگر وجود مشروط سے وجود مشروط لازم نہیں آتا یعنی جب مشروط موجود ہوگا تو اس کی شرط ضرور موجود ہوگی لیکن اگر مشروط موجود ہو تو اس کے مشروط کا موجود ہونا ضروری نہیں ہوگا۔

پس مذکورہ مثالوں میں مسند کا مفرد ہونا تو مشروط ہے اور مسند کا سببی نہ ہونا اور مفید تقویٰ نہ ہونا اس کے لئے شرط ہے لہذا جب مسند مفرد ہوگا تو اس کا سببی نہ ہونا اور مفید تقویٰ نہ ہونا تو ضروری ہوگا لیکن جب مسند سببی نہ ہو اور مفید تقویٰ نہ ہو تو اس وقت مسند کا مفرد ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ جملہ بھی ہو سکتا ہے اور جب ایسی بات ہے تو مذکورہ مثالوں میں مسند کے سببی نہ ہونے اور مفید تقویٰ نہ ہونے سے مسند کا مفرد ہونا لازم نہیں آتا ہے اور جب اس صورت میں مسند کا مفرد ہونا لازم نہیں آتا تو مذکورہ مثالوں میں مسند کے مفرد نہ ہونے پر اعتراض بھی وارد نہ ہوگا اسی کو شارح نے اپنی زبان میں یوں کہا ہے کہ اگر مذکورہ مثالوں میں مسند کا مفید تقویٰ نہ ہونا تسلیم کر لیا جائے تو مراد یہ ہے کہ مسند کا مفرد ہونا کبھی اس معنی (مسند کے سببی نہ ہونے اور مفید تقویٰ نہ ہونے) کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس معنی کے تحقق کی تمام صورتوں میں افراد محقق ہو بلکہ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ یہ معنی محقق ہوں اور مسند مفرد نہ ہو بلکہ جملہ ہو اس جواب کو علامہ دسوقی نے یوں بیان کیا ہے کہ مسند کا سببی نہ ہونا اور مفید تقویٰ نہ ہونا مسند کے مفرد ہونے کی علت ناقصہ ہے اور علت تامہ اور علت ناقصہ میں فرق یہ ہے کہ علت تامہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری ہے مگر علت ناقصہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے پس چونکہ مسند کا سببی نہ

ہونا اور مفید تقویٰ نہ ہونا افرادِ مسند کی علت ناقصہ ہے اور علت ناقصہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے مذکورہ مثالوں میں بھی مسند کے سببی نہ ہونے اور مفید تقویٰ نہ ہونے کے باوجود مسند کا مفرد ہونا ضروری نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مذکور مثالوں میں مسند کے مفرد نہ ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

ثُمَّ السَّبَبِيُّ وَالْفَعْلِيُّ مِنْ اصطلاحاتِ صاحبِ المفتاح حيثُ سَمِيَ فِي النَحْوِ الوَصْفَ بِحَالِ الشَّيْءِ نَحْوُ رَجُلٍ كَرِيمٍ اَبُوهُ وَصْفًا فَعْلِيًّا وَالْوَصْفَ بِحَالٍ مَا هُوَ مِنْ سَبَبِهِ نَحْوُ رَجُلٍ كَرِيمٍ اَبُوهُ سَبَبِيًّا وَسَمِيَ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي الْمُسْنَدُ فِي نَحْوِ زَيْدٌ قَامَ مُسْنَدًا فَعْلِيًّا وَفِي نَحْوِ زَيْدٌ قَامَ اَبُوهُ مُسْنَدًا سَبَبِيًّا وَفَرِّمًا لَا يَخْلُو عَنْ صَعُوبَةٍ وَانْغِلَاقٍ وَلِهَذَا اَكْتَفَى الْمُصَنِّفُ فِي بَيَانِ الْمُسْنَدِ السَّبَبِيِّ بِالْمِثَالِ وَقَالَ وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِيِّ نَحْوُ زَيْدٌ اَبُوهُ مُنْطَلَقٌ وَكَذَا زَيْدٌ اِنْطَلَقَ اَبُوهُ۔

ترجمہ: پھر سببی اور فعلی صاحبِ مفتاح کی اصطلاحات میں سے ہے چنانچہ صاحبِ مفتاح نے نحو کی بحث میں وصف بحال شی جیسے رَجُلٍ كَرِيمٍ کو وصف فعلی اور وصف بحال ماہومن سببہ جیسے رَجُلٍ كَرِيمٍ اَبُوهُ کو وصف سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور علمِ معانی کی بحث میں زید قَام جیسی ترکیب میں مسند کو مسند فعلی اور زید قَام اَبُوہ جیسی ترکیب میں مسند سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور ان کی ایسی تفسیر کی ہے جو دشواری اور پیچیدگی سے خالی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے مصنف نے مسند سببی کے بیان میں مثال پر اکتفاء کیا ہے اور کہا ہے کہ سببی سے مراد زید اَبُوہ مُنْطَلَق ہے اور ایسے ہی زید اِنْطَلَق اَبُوہ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں فاضل شارح نے مصنف کی طرف سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے مسند سببی کی مثال تو ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِيِّ نَحْوُ زَيْدٌ اَبُوهُ مُنْطَلَق مگر اس کی تعریف بیان نہیں کی ہے حالانکہ مثال کی مقابلہ میں تعریف کا ذکر کرنا زیادہ ضروری ہے کیونکہ تعریف سے شے کی حقیقت معلوم ہوتی ہے اور مثال کے ذریعہ حقیقت معلوم نہیں ہوتی پس مناسب بات یہ تھی کہ مصنف پہلے مسند سببی کی تعریف ذکر کرتے اور پھر اس کی مثال ذکر کرتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسند سببی اور مسند فعلی علامہ سکا کی کی اختراعات میں سے ہیں یعنی ان کا اختراع علامہ سکا کی نے کی ہے چنانچہ موصوف نے اپنی کتاب مفتاح العلوم کی اس قسم میں جو نحو کے مسائل سے متعلق ہے وصف بحال شی (جیسے رَجُلٍ كَرِيمٍ) کا نام وصف فعلی رکھا ہے اور وصف بحال ماہومن سببہ (جیسے رَجُلٍ كَرِيمٍ اَبُوہ) کا وصف سببی رکھا ہے اور اس قسم میں جو علمِ معانی سے متعلق ہے زید قَام جیسی ترکیب میں مسند کا نام مسند فعلی رکھا ہے اور زید قَام اَبُوہ جیسی ترکیب میں مسند کا نام مسند سببی رکھا ہے اور پھر علامہ موصوف نے مسند سببی اور فعلی کی ایسی تعریف کی ہے جس کا سمجھنا انتہائی دشوار ہے اسی دشواری کی وجہ سے مصنف نے مسند سببی کے بیان میں اس کی تعریف کو ترک کر دیا ہے اور مثال پر اکتفاء کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مسند سببی سے مراد زید اَبُوہ مُنْطَلَق اور زید اِنْطَلَق اَبُوہ ہے۔ پہلی مثال میں مسند سببی جملہ اسمیہ کی صورت میں ہے اور دوسری مثال میں جملہ فعلیہ کی صورت میں ہے اور مسند سببی کی مثال سے چونکہ مسند فعلی کی مثال بھی معلوم ہو جاتی ہے اس لئے فاضل مصنف نے صرف مسند سببی کی مثال بیان کی اور مسند فعلی کی مثال بیان نہیں فرمائی۔

شارح کے اس جواب پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ وصف سببی وصف فعلی اور مسند سببی اور مسند فعلی ان تمام کو علامہ سکا کی کی اختراع قرار دینا درست نہیں ہے اس لئے کہ وصف بحال ماہومن سببہ کا نام جس طرح علامہ سکا کی نے وصف سببی رکھا ہے اسی طرح نحو یوں نے بھی اس کو وصف سببی کے نام سے موسوم کیا ہے اور جب ایسا ہے تو ان اصطلاحات کی اختراع اور ایجاد میں علامہ سکا کی کا تفرق کہاں باقی رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وصف بحال ماہومن سببہ کا وصف سببی نام رکھنے میں نحوی حضرات اگرچہ سکا کی کے ساتھ شریک ہیں مگر باقی تین اصطلاحات

میں شریک نہیں ہیں اس لئے کہ وصف بحال شی کا نام سکا کی سے وصف فعلی رکھا ہے اور نحو یوں نے وصف حقیقی رکھا ہے اور پھر سکا کی نے مند کی دو قسمیں کی ہیں (۱) مسند سببی (۲) مسند فعلی اور نحو یوں نے اس سے قطعاً تعرض نہیں کیا ہے پس ان اصطلاحات کو علامہ سکا کی کی اختراع اور ایجاد قرار دینا من حیث المجموعہ ہے یعنی مجموعی اعتبار سے ان اصطلاحات کو سکا کی کی اختراع اور ایجاد قرار دیا گیا ہے ہر اصطلاح کو علیحدہ علیحدہ سکا کی کی اختراع قرار نہیں دیا گیا ہے۔

(فوائد) وصف بحال شے مراد وصف بحال موصوف ہے یعنی وصف بحال شے میں موصوف کا حال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے جاء فی رجل کریم میں کریم، رجل موصوف کا وصف ہے اور اسکے ذریعہ موصوف کا حال بیان کیا گیا ہے اور وصف بحال ماہومن سبب سے مراد وصف بحال متعلق موصوف ہے یعنی وصف بحال ماہومن سبب سے موصوف کا حال بیان کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ موصوف کے متعلق کا حال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، جیسے جاء فی رجل کریم ابوہ میں کریم کے ذریعہ موصوف یعنی رجل کا حال بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے متعلق یعنی اُب کا حال بیان کرنا مقصود ہے۔ جمیل احمد غفرلہ والوالدیہ۔

ويمكن ان يفسر المسند الشببي بجملة عُلقت على مبتدأ بعائد لا يكون مسنداً اليه في تلك الجملة فخرج المسند في نحو زيد منطلق ابوہ لانه مفرد وفي نحو قل هو الله احدٌ لانّ تعليقها على المبتدأ ليس بعائد وفي نحو زيد قام وزيد هو قائم لانّ العائد فيهما مسند اليه و دخل فيه نحو زيد ابوہ قائم وزيد قام ابوہ وزيد مررت به وزيد ضربت عمروا في داره وزيد ضربته ونحو ذلك من الجمل التي وقعت خبر المبتدأ ولا تنفيذ التقوى والعمدة في ذلك تتبع كلام السكاكي لاننا لم نجد هذا الاصطلاح ممن قبله۔

ترجمہ: اور ممکن ہے کہ مسند سببی کی تفسیر ایسے جملہ سے کی جائے جو مبتداء پر ایسے عائد کے ذریعہ متعلق ہو جو عائد اس جملہ میں مند الیہ نہ ہو پس زید منطلق ابوہ جیسی ترکیب میں مند (مسند سببی ہونے سے) خارج ہو گیا کیونکہ وہ مفرد ہے اور قل هو الله احد جیسی ترکیب میں کیونکہ اس کا مبتداء پر متعلق ہونا عائد کے ذریعہ نہیں ہے اور زید قام اور زید قائم جیسی ترکیب میں کیونکہ ان دونوں میں عائد مسند الیہ ہے اور زید ابوہ قائم اور زید قام ابوہ، زید مررت بہ، زید ضربت عمروا فی دارہ اور زید ضربتہ جیسی تراکیب مسند سببی میں داخل ہو گئیں اور اسی طرح وہ جملہ جو مبتداء کی خبر ہوں اور مفید تقویٰ نہ ہوں اور اس بارے میں مناسب یہ ہے کہ سکا کی کے کلام کا تتبع کیا جائے کیونکہ ہم نے اس اصطلاح کو اس سے پہلے نہیں پایا۔

تشریح: اور علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مسند سببی کی ایسی تفسیر کرنا بھی ممکن ہے جو صعوبت اور پیچیدگی سے خالی ہے اور وہ تفسیر یہ ہے کہ مسند سببی ایسے جملہ کا نام ہے جو مبتداء کے ساتھ ایسے عائد کے ذریعہ مربوط ہو جو عائد اس جملہ میں مسند الیہ واقع نہ ہو پس جملہ کی قید سے زید منطلق ابوہ جیسی ترکیب میں مند یعنی منطلق ابوہ مسند سببی ہونے سے خارج ہو گیا کیونکہ منطلق ابوہ جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اور منطلق ابوہ جملہ اس لئے نہیں ہے کہ صیغہ صفت اپنے اسم ظاہر مرفوع (فاعل) کے ساتھ مفرد کے حکم میں ہوتا ہے جیسا کہ ضمیر مرفوع کے ساتھ مفرد کے حکم میں ہوتا ہے۔

مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں جاء فی رجل کریم ابوہ میں کریم ابوہ کو وصف سببی قرار دیا گیا ہے حالانکہ کریم ابوہ مفرد ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سببی کے لئے جملہ ہونا اس وقت شرط ہے جبکہ وہ مسند ہو اور اگر نعت اور وصف ہو تو اس کے لئے جملہ ہونا شرط نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ بعائد کی قید لگا کر قل هو الله احد جیسی ترکیب میں مند یعنی الله

احد کو مسند سبھی ہونے سے خارج کیا گیا ہے کیونکہ اس ترکیب میں مسند یعنی اللہ احد اگرچہ جملہ ہے لیکن یہ جملہ مبتدا یعنی ہو کے ساتھ کسی عائد اور رابطہ کے ساتھ مربوط نہیں ہے اور عائد کے ساتھ مربوط نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس ترکیب میں مبتدا (ہو) اور خبر (اللہ احد) دونوں میں اتحاد ہے اور جب مبتدا اور خبر دونوں میں اتحاد ہے تو مربوط اور متحد کرنے کے لئے رابطہ اور عائد کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ (اللہ احد) جب مسند سبھی نہیں ہے تو یہ مسند فعلی ہوگا اور مسند فعلی یعنی غیر سبھی کی صورت میں مسند مفرد ہوتا ہے لہذا یہاں مسند مفرد ہونا چاہئے تھا حالانکہ یہاں مسند (اللہ احد) مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ مثال مذکور میں مسند نہ سبھی ہے اور نہ فعلی ہے کیونکہ مسند سبھی اور فعلی دونوں کے لئے ضروری ہے کہ مبتدا اور خبر میں تغائر ہو اور یہاں تغائر نہیں ہے بلکہ اتحاد ہے لہذا اللہ احد نہ مسند سبھی ہوگا اور نہ مسند فعلی ہوگا اور جب ایسا ہے تو مسند کا مفرد ہونا بھی ضروری نہ ہوگا۔

شارح نے لایسگون مسندا الیہ کی قید لگا کر زید قام اور زید قائم جیسی تراکیب میں مسند سبھی ہونے سے خارج کر دیا ہے کیونکہ عائد ان دونوں میں مسند الیہ واقع ہے اس طور پر کہ پہلی مثال میں قام کی ضمیر فاعل عائد ہے اور فاعل مسند الیہ ہوتا ہے اور دوسری مثال میں ضمیر ہو جو مبتدا ہے عائد ہے اور مبتدا مسند الیہ ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ زید ابوہ قائم، زید قام ابوہ، زید مررت، زید ضربت عمروانی دارہ اور زید ضربت جیسی تراکیب میں مسند، مسند سبھی میں داخل ہے کیونکہ مذکورہ مثالوں میں مسند جملہ بھی ہے اور جملہ میں عائد بھی مذکور ہے اور وہ عائد ترکیب میں مسند الیہ بھی واقع نہیں ہے، شارح کہتے ہیں کہ ہر وہ جملہ جو مبتدا کی خبر واقع ہو اور اس جملہ میں عائد مذکور ہو اور وہ عائد مسند الیہ واقع نہ ہو اور وہ جملہ منید تقویٰ نہ ہو تو وہ جملہ مسند سبھی ہوگا، شارح فرماتے ہیں کہ مسند سبھی کی تعریف اور فوائد قیود کے سلسلہ میں علامہ سکا کی کے کلام کا تتبع کرنا چاہئے کیونکہ مسند سبھی کی اصطلاح کے دھندہ وہی ہیں۔ ان سے پہلے یہ اصطلاح کسی نے ایجاد نہیں کی ہے۔

شارح کے والعمدۃ فی ذلک کہنے پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ ہے کہ شارح نے مسند سبھی کی جو تعریف کی ہے سکا کی نے اس میں ایک شرط زائد کا اضافہ کیا ہے اور وہ شرط زائد یہ ہے کہ جملہ میں جو عائد یعنی ضمیر ہوگی اس کی طرف جو اسم مضاف ہوگا وہ اگر اسم مرفوع ہے تو وہ جملہ مسند سبھی ہوگا اور اگر وہ اسم مرفوع نہیں ہے تو وہ جملہ مسند سبھی نہ ہوگا پس اس شرط کی بنیاد پر اول کی دو مثالیں (زید ابوہ قائم، زید قام ابوہ) تو مسند سبھی میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ ان دونوں مثالوں میں مضاف الی الضمیر اسم مرفوع ہے۔ مگر باقی تین مثالیں (زید مررت، زید ضربت عمروانی دارہ، زید ضربت) مسند سبھی ہونے سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ ان تینوں مثالوں میں یہ شرط موجود نہیں ہے۔ پس اگر مسند سبھی کی تفسیر کے سلسلے میں عمدہ وہ ہے جو سکا کی نے کہا ہے تو شارح نے اس کی مخالفت کیوں کی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ سکا کی کے نزدیک مسند سبھی کی چار قسمیں ہیں (۱) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں فعل ہو جیسے زید ابوہ مطلق (۲) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں اسم فاعل ہو جیسے زید ابوہ مطلق (۳) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں اسم جامد ہو جیسے زید اخوہ عمرو (۴) جملہ فعلیہ ہو اور فاعل اس میں اسم ظاہر ہو جیسے زید انطلق ابوہ۔ اب مسند سبھی کی ایسی تعریف کرنا جو تمام اقسام کو شامل ہو بڑا مشکل کام ہے۔

(فوائد) شارح نے مسند سبھی کی جو تعریف کی ہے اس میں دو لازم آتا ہے اس طور پر کہ مسند سبھی کی تعریف میں جملہ مذکور ہے اور معرف کی معرفت معارف کے تمام اجزاء کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے لہذا مسند سبھی جملہ موقوف ہو یعنی مسند سبھی موقوف اور جملہ موقوف علیہ ہو اور احوال مسند کے آخر میں مصنف نے فرمایا ہے واما کونہ جملۃ فللتقویٰ او لکونہ سببا یعنی مسند کو جملہ لانے کی علت مسند کا سببی ہونا قرار دیا گیا ہے اور معلول علت پر موقوف ہوتا ہے لہذا مسند کا جملہ ہونا مسند سبھی پر موقوف ہوگا یعنی سبھی موقوف علیہ اور مسند کا جملہ ہونا موقوف ہوگا پس مسند سبھی اور جملہ دونوں میں سے ہر ایک موقوف بھی ہو اور موقوف علیہ بھی اور کسی چیز کا موقوف اور موقوف علیہ دونوں ہونا یہ

ہی دور ہے لہذا ثابت ہوا کہ مسند سبھی کی تفسیر اور تعریف میں دور ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جہت توقف بدل گئی ہے اس طور پر کہ مسند کے سبھی ہونے پر مسند کو جملہ لانا موقوف ہے نفس جملہ موقوف نہیں ہے اور مسند کے جملہ ہونے پر مسند کا سبھی ہونا موقوف ہے مسند کو سبھی لانا موقوف نہیں ہے یعنی مسند کا جملہ ہونا موقوف ہے اور اس کو جملہ لانا موقوف علیہ ہے اور جب ایسا ہے تو جہت بدل گئی اور جہت بدلنے کی صورت میں دور متحقق نہیں ہوتا۔ جمیل احمد غفرلہ والوالہ یہ۔

وَأَمَّا كَوْنُهُ أَيْ الْمُسْنَدِ فَعَلًا فَلْتَقْيِيدِهِ أَيْ تَقْيِيدِ الْمُسْنَدِ بِأَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ الْمَاضِي وَهُوَ الزَّمَانُ الَّذِي قَبْلَ زَمَانِكَ الَّذِي أَنْتَ فِيهِ وَالْمُسْتَقْبَلُ وَهُوَ الزَّمَانُ الَّذِي يَتَرَقَّبُ وَجُودُهُ بَعْدَ هَذَا الزَّمَانِ وَالْحَالُ وَهُوَ أَجْزَاءُ مِنْ أَوَاخِرِ الْمَاضِي وَأَوَّلِ الْمُسْتَقْبَلِ مُتَعَابِقَةً مِنْ مَهَلَةٍ وَتَرَاخٍ وَهَذَا أَمْرٌ عَرَفِيٌّ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْفِعْلَ دَالٌّ بِصِيغَتِهِ عَلَى أَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ مِنْ غَيْرِ احتِجَاجٍ إِلَى قَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ بِخِلَافِ الْأَسْمِ فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِقَرِينَةٍ خَارِجِيَةٍ كَقَوْلِنَا زَيْدٌ قَانِمٌ الْآنَ أَوْ اسْمٌ أَوْ عَدًّا وَلِهَذَا قَالَ عَلَى اخْتِصَارٍ وَجِهٍ وَلَسَّمَا كَانَ التَّجَدُّدُ لَازِمًا لِلزَّمَانِ لِكَوْنِهِ كَمَا غَيْرُ قَارِئِ الْذَاتِ أَيْ لَا يَجْتَمِعُ أَجْزَاؤُهُ فِي الْوُجُودِ وَالزَّمَانُ جُزْءٌ مِنْ مَفْهُومِ الْفِعْلِ كَانَ الْفِعْلُ مَعَ افْتَادَتِهِ التَّقْيِيدَ بِأَحَدِ الْأَزْمِنَةِ مَفِيدًا لِلتَّجَدُّدِ وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ مَعَ إِفَادَةِ التَّجَدُّدِ.

ترجمہ: اور مسند کا فعل ہونا اس کو تین زمانوں میں سے ایک کے ساتھ مقید کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ ماضی کے ساتھ، اور ماضی وہ زمانہ ہے جو تیرے اس زمانے سے پہلے ہو جس میں تو موجود ہے اور مستقبل کے ساتھ اور مستقبل وہ زمانہ ہے جس کے وجود کا اس زمانے کے بعد انتظار کیا جائے، اور حال کے ساتھ، اور حال ماضی کے آخری اور مستقبل کے ابتدائی اجزاء (کا نام ہے) جو بلا مہلت اور بلا ترانی لگتا رہوں اور یہ امر عرفی ہے اور یہ اس لئے کہ فعل اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرنے والا ہے، بغیر ایسے قرینہ کی احتیاط کے جو اس پر دلالت کرے برخلاف اسم کے کیونکہ وہ زمانہ پر قرینہ خارجہ کی وجہ سے دلالت کرتا ہے جیسے ہمارا قول زید قائم الآن یا اس یاغدا، اسی وجہ سے مصنف نے کبھی مختصر طریقہ پر اور تجدد چونکہ زمانہ کو لازم ہے کیونکہ زمانہ کم غیر قارئ الذات ہے یعنی وجود میں اس کے اجزاء جمع نہیں ہوتے اور زمانہ مفہوم فعل کا جزء ہے اس لئے فعل تین زمانوں میں سے ایک کے ساتھ مقید تقیید ہونے کے ساتھ ساتھ مفید تجدد ہوگا، مصنف نے اپنے قول مع افادۃ التجدد سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تشریح: مسند کے احوال میں سے ایک حال اس کا فعل ہوتا ہے یعنی مسند کو کبھی فعل لایا جاتا ہے اور فعل اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ مسند کو تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مختصر طریقہ پر مقید کرنا اور مفید تجدد بنانا مقصود ہو۔ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مسند یعنی فعل کو مقید کرنے سے مراد یہ ہے کہ فعل کے معنی کے ایک جزء یعنی حدث کو مقید کیا جائے کیونکہ زمانہ کے ساتھ صرف معنی حدثی کا اقتران ہوتا ہے فعل کے دوسرے اجزاء کا اقتران نہیں ہوتا، اور تجدد کا مطلب ہے فعل کا بار بار ہونا پس اگر مکمل یہ چاہے کہ مسند ایک زمانے کے ساتھ مقید ہو اور فعل کے بار بار ہونے کا فائدہ دے تو ایسی صورت میں مسند کو فعل لانا ضروری ہوگا۔

شارح نے تینوں زمانوں کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ماضی وہ زمانہ ہے جو تیرے اس زمانے سے پہلے ہو جس زمانہ میں تو بوقت تکلم موجود ہے اور مستقبل وہ زمانہ ہے جس کے وجود کا زمانہ حاضر موجود کے بعد انتظار کیا جائے اور حال ماضی کے آخری اور مستقبل کے ابتدائی اجزاء کا نام ہے بشرطیکہ وہ اجزاء لگاتار ہوں ان کے درمیان مہلت اور ترانی نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ حال امر عرفی ہے یعنی حال کی مقدار اہل عرب پر مبنی ہے کسی حد معین کے ساتھ محدود نہیں ہے پس اہل عرب جس کو حال شمار کریں گے وہ حال کہلائے گا، مثلاً زید یصلی (زید

نماز پڑھتا ہے) میں جو زمانہ ہے انھوں نے اس کو حال قرار دیا ہے باوجودیکہ اثناء نماز میں زید اگر نماز کے کچھ حصہ سے فارغ ہوتا ہے تو کچھ حصہ باقی رہتا ہے۔ اسی طرح زید یا کل، زید تک، زید یکب القرآن، زید یجاد الکفار میں جو زمانہ ہے اس کو حال قرار دیا ہے اور ان تمام زمانوں کی مقدار بلاشبہ مختلف ہے۔

الحاصل حال کے زمانہ کی کوئی تحدید اور تعین نہیں ہے بلکہ اس کا مدار اہل عرب کے عرف پر ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ”ہذا امر عرشی“ سے مراد یہ ہے کہ حال امر عربی ہے یعنی لوگوں کے درمیان متعارف ہے واقع میں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ زمانہ کا ہر جز یا ماضی ہوگا یا مستقبل ہوگا وہاں ایسا حال نہ ہوگا جس کا تحقق ممکن ہو لیکن اس قول کو یہ کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے کہ آن حاضر یعنی زمانہ کا وہ جز حاضر بسیط جو تقسیم کو قبول نہ کرتا ہو قطعی طور پر تحقق ہے لہذا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ حال کا تحقق ممکن نہیں ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ”ہذا امر عرفی“ کا مطلب یہ ہے کہ حال عربی کی تعریف ہے یعنی وہ زمانہ جس میں فعل واقع ہوتا ہے حال عربی ہے اور ہا حال حقیقی تو حال حقیقی وہ آن بسیط ہے جو غیر متجزی اور ناقابل تقسیم ہے۔

وذلك لان الفعل سے شارح نے مصنف کے قول کو نہ فعلا فلنقصیہ الخ کی دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے فعل ہیئتہ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور وہ اپنی اس دلالت میں کسی قرینہ کا محتاج نہیں ہوتا اس کے برخلاف اسم کہ وہ بھی زمانہ پر دلالت کرتا ہے مگر قرینہ خارجیہ کے ساتھ مثلاً زید قائم الآن یا زید قائم الامس یا زید قائم غدا میں زمانہ پر دلالت تو موجود ہے مگر الآن، امس، غدا کے قرینہ سے بہر حال فعل جب زمانہ پر دلالت کرنے میں قرینہ کا محتاج نہیں ہے تو زمانہ پر اس کی دلالت مختصر طریقہ پر ہوگی اور جب ایسا ہے تو مصنف کا یہ کہنا بالکل درست ہے کہ اگر مسند کو مختصر طریقہ پر تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ متعین کرنا مقصود ہو تو اس کو فعل کے ساتھ لایا جائے گا یعنی فعل کو مسند بنایا جائے گا ولما كان التجدد سے فعل کے مفید تجد ہونے کی دلیل بیان کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ تجد کے دو معنی ہیں (۱) عدم کے بعد حصول (۲) کسی چیز کا بطریق استمرار تھوڑا تھوڑا حصول فعل کے مفہوم میں تجد بمعنی اول معتبر ہے اور تجد بمعنی ثانی نہ فعل کے مفہوم میں معتبر ہے اور نہ فعل کے لئے لازم ہے بلکہ تجد بمعنی ثانی زمانہ کو لازم ہے کیونکہ زمانہ ایسے کم (عرض) کا نام ہے جو غیر قار الذات ہو یعنی وجود میں اس کے اجزاء جمع نہ ہو سکتے ہوں اور زمانہ کم غیر قار الذات ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس کے لئے تجد لازم ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ زمانہ مفہوم فعل کا جز ہے پس زمانہ کے واسطے سے تجد فعل کو بھی لازم ہوگا اور جب زمانہ کے واسطے سے تجد فعل کو لازم ہے تو فعل مفید تجد ہوگا اور جب فعل مفید تجد ہے تو مصنف کا یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ اگر مسند کو مختصر طریقہ پر تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ متعین کرنا اور مفید تجد بنانا مقصود ہو تو اس کو بصورت فعل لانا ضروری ہے۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ تجد چونکہ زمانہ کو لازم ہے کیونکہ زمانہ کم غیر قار الذات ہے یعنی اس کے اجزاء وجود میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور زمانہ مفہوم فعل کا جز ہے اس لئے فعل زمانہ کے ساتھ تنقید کا فائدہ دینے کے ساتھ ساتھ مفید تجد ہوگا اور مصنف نے اپنے قول مع افادة التجدد سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

كقولہ شعراً او كلماء وردت عُكَاظٌ وهو سوقٌ للعرب كانوا يجتمعون فيه فيتناشدون ويتفاخرون وكان
فيه وقائعٌ قبيلةً بعثوا اليّ عريفهم وعريف القوم القَتَمُ بامرهم الذي شهر بذلك وعرف يتوسّمُ انى يصدر عنه
تفرّس الوجوه وتأملاً شيئاً فشيئاً ولحظةً فلحظةً.

ترجمہ: جیسے شعر جب بازار عکاظ میں کوئی قبیلہ وارد ہوتا ہے، عکاظ عرب کا ایک بازار ہے جس میں وہ جمع ہو کر اشعار پڑھتے تھے اور

ایک دوسرے پر خُرخرتے تھے اور اس میں بڑے بڑے واقعات، دُست تھے تو میرے پاس اپنے سردار کو بھیجے ہیں اور قوم کا عریف ان کے معاملات کا وہ نگران ہے جو ان کے امور کی دیکھ بھال میں مشہور ہو گیا ہو جو بغور دیکھتا رہتا ہے یعنی اس سے بار بار چروں کو بغور دیکھنا صادر ہوتا ہے۔

تشریح: مصنف نے مذکورہ بالا مقصد کو حاصل کرنے کے لئے مسند کو بصورتِ فعل لانے کی مثال میں طریف کا یہ شعر پیش کیا ہے جس میں اس نے اپنی شجاعت اور بہادری بیان کی ہے

او کلما وردت عکاظ قبيلة . بعثوا الی عریفهم یتوسم

عکاظ نخلہ اور طائف کے درمیان ایک بازار کا نام ہے جو ذی قعدہ کے شروع سے لیکر ۳۰ تاریخ تک جاری رہتا تھا اہل عرب اس میں جمع ہو کر اشعار پڑھتے تھے اور ایک دوسرے پر خُرخرتے تھے اور اس میں اہم واقعات ہوتے تھے، عریف قوم کا نمائندہ اور ان کے امور کا نگران آج کل جس کو لیڈر کہا جاتا ہے اور کھلمت میں ہمزہ استفہام تقریری ہے شعر کا ترجمہ ہے بازار عکاظ میں جب بھی کوئی قبیلہ آتا ہے تو وہ اپنے نمائندہ اور لیڈر کو میرے پاس بھیجتے جو مجھ کو بغور بار بار دیکھتا رہتا ہے تاکہ وہ مجھ کو خوب پہچان لے، اس شعر میں مسند یعنی توسم فعل ہے جو زمانہ پر اور فعل کے بار بار ہونے پر دلالت کرتا ہے اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے

آستان یار سے اٹھنے کا قصد آتش نہ کر چھوڑ کر اس در کو سردیوار سے نگرائے گا

اس شعر میں نکلوائے گا مسند ہے اور فعل ہے جو زمانہ اور تجدید پر اذتہار کے ساتھ دلالت کرتا ہے یہاں پر مسند اگر فعل نہ لاتے تو زمانہ اور تجدید پر بالاختصار دلالت نہ ہوتی کیونکہ اس صورت میں اس وغیرہ کے الفاظ کا اضافہ کرنا پڑتا جو اختصار کے منافی ہوتا۔

واما کوہ ای المسند اسمافلا فادۃ عدمہما ای عدم النقیبۃ المذکور والتجدد یعنی لافادۃ الدوام والنبوت

لاعرض نعلق بذلک کقولہ لا یألف الدرہم المضروب صرنا وهو ما یجعل فیہ الدرہم لکن یمز علیہما وهو منطق یعسی ان الانطلاق من الصرة ثابت لدرہم دائماً قال الشیخ عبدالقاهر موضوع الاسم علی ان یشبہ به الشئ للشیء من غیر اقتضاء انہ یتجدد ویحدث شینا فشینا فلا تعرض فی زید منطقی لا کثر من اثبات الانطلاق فعلاً کما فی زید طویل و عمر و قصیر۔

ترجمہ: اور بہر حال مسند کا اسم ہونا تو ان دونوں یعنی تنقید مذکور اور تجدید کا فائدہ نہ دینے کے لئے ہوتا ہے یعنی دوام و ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ایسی اغراض کی وجہ سے جو اس سے متعلق ہوتی ہیں جیسے اس کا قول ہماری تھیلی درہم سے محبت نہیں رکھتی ہے۔ صرہ وہ ہے جس میں درہم رکھے جاتے ہیں لیکن وہ تھیلی پر چلتے ہوئے گزر جاتے ہیں یعنی تھیلی کی طرف سے درہم کے لئے صفت انصاف دانگی طور پر ثابت ہے شیخ عبدالقادر نے کہا کہ اسم کو اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ایک شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کیا جائے بغیر اس بات کے اقتصاد کے کہ وہ تجدید ہے اور تھوڑی تھوڑی موجود ہوتی ہے پس زید مطلق میں اس بات کو ثابت کرنے سے زیادہ تعرض نہیں ہے کہ انصاف اس کا ایک فعل ہے جیسے زید طویل اور عمر و قصیر۔

تشریح: مسند کی ایک حالت اس کا اسم ہونا ہے اور مسند کو اسم اس وقت لاتے ہیں جبکہ نہ تو اس کو کسی زمانہ کے ساتھ مقید کرنا مقصود ہو اور نہ اس سے تبدل مقصود ہو بلکہ کسی غرض کی وجہ سے دوام و ثبوت کا فائدہ دینا مقصود ہو جیسے نظر بن لویہ اپنی سخاوت کو بیان کرتے ہوئے کہتا ہے

لا یألف الدرہم المضروب صرنا . لکن یمز علیہا وهو مطلق

ہماری قبلی کو درہم اور پیسے سے کوئی محبت اور لگاؤ نہیں ہے یعنی انھیں روک کر نہیں رکھتی بلکہ درہم آتے ہیں چلے جاتے ہیں اور قبلی میں ٹھہرتے نہیں۔ ویسا وہ قبلی سے ہو کر گزر جاتے ہیں اس حال میں کہ وہ چلنے والے ہی رہتے ہیں اس شعر میں منطق مسند ہے اور اسم ہے جو درہم کیلئے انطلاق یعنی چلنے کو دوانا ثابت کرتا ہے کہ ہمیشہ سے ایسا ہی ہے۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے آنکھوں کے نشے جس کے عالم سے زالے ہیں: اس مست کے آئے نرگس ہم دیکھنے والے ہیں۔ دیکھنے والے مسند ہے اور اسم ہے جو دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے یعنی اس کا دیکھنا ہمارے لئے دائمی طور پر ثابت ہے۔

قال الشيخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ شیخ عبدالقادر نے فرمایا ہے کہ سبب میں اسم مسند کو صرف اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے ایک شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کر دیا جائے بحسب اوضاع تجدد اور استمرار پر اس کی دلالت نہیں ہے چنانچہ زیر منطق کا مفاد صرف یہ ہے کہ انطلاق زید کا فعل ہے یعنی زید کے لئے ثابت ہے جیسے زید ضویل میں ضویل اثبات طولی، و عمر قصیر میں قصیر اثبات قصر پر دلالت کرتا ہے، تجدد اور استمرار اس کا مدلول نہیں ہے اور مصنف کے کلام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسم مسند دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور یہ شیخ اور مصنف کے کلام میں کھلا ہوا تعارض ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شیخ کا کلام اصل وضع کے اعتبار سے ہے یعنی اصل وضع کے اعتبار سے اسم مسند صرف ثبوت شی اشی پر دلالت کرتا ہے دوام وغیرہ کسی زائد چیز پر دلالت نہیں کرتا ہے اور مصنف کا کلام قرآن خارجیہ کے اعتبار سے ہے یعنی قرآن خارجیہ کی وجہ سے اسم مسند دوام پر دلالت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو شیخ اور مصنف کے کلام میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔

واما تنقيد الفعل وما يشبهه من اسم الفاعل والمفعول وغيرهما بمفعول مطلق او به او فيه اوله او معه ونحوه من المحال والتمييز والاستثناء فلتربية الفائدة لاني الحكم كلما زاد خصوصاً زاد غرابة وتكلم زاد غرابة زاد افادة كما يظهر بالنظر الي قولنا شئ ما موجود وفلان بن فلان حفظ التوراة سنة كذا في بلدة كذا۔ ترجمہ: اور بہر حال فعل اور مشابہ فعل یعنی اسم فی عل مفعول وغیرہ کو مفعول مطلق یا مفعول فیہ یا مفعول لہ یا مفعول معہ اور اسی جیسے یعنی حال، تمیز اور استثناء کے ساتھ مقید کرنا تو وہ کدنی کے لئے ہوتا ہے اس لئے کہ حکم جب خصوصیت میں زیادہ ہوگا تو غرابت میں زیادہ ہوگا اور جب غرابت میں زیادہ ہوگا تو فائدہ میں زیادہ ہوگا جیسا کہ ہمارے قول شی، موجود (کوئی نہ کوئی چیز جو ہے) اور فلاں بن فلاں حفظ التوراة سنة كذا فی بلدة كذا (فلاں بن فلاں نے سنہ اور فلاں شہر میں تو، یہت کو حفظ کیا ہے) سے ظاہر ہے۔

تشریح: مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو یعنی فعل اور شبہ فعل (اسم و عل، اسم مفعول، اسم تفضیل، صفت مشرک) کے چند چیزوں میں سے ایک چیز یا چند چیزوں کیساتھ مقید کر دیا جائے۔ (۱) چند چیزیں یہ ہیں (۱) مفعول مطلق غیر مؤکد جیسے اکرام اہل حسب میں نے اہل حسب کے اکرام کی طرح اکرام کیا (۲) مفعول، جسے ”حفظت حدیث البخاری“ میں نے حدیث بخاری یا کربلی، (۳) فاعل فیہ جیسے ”قرأت بک“ میں نے مکہ میں قرأت کی ”جلسات الائمہ، الشریفہ“ میں روزہ شریفہ کے سامنے انجا، (۴) مفعول لہ جیسے ”تطہرت تعظیماً لحدیث“ میں تعظیم حدیث کی خاطر پاک ہوا۔ (۵) مفعول معہ جیسے حج خلد و ارفیق“ خلد نے اپنے ساتھی کیساتھ حج کیا۔ (۶) حال جیسے ”تصدقت مخلص“ میں نے صدقہ دیا رآنحالیہ میں مخلص تھا (۷) تمیز جیسے ”طبت نفساً بالتوفیق“ میں بتوفیق الہی خوش ہو گیا ازروئے نفس (۸) استثناء جیسے ”احب الالصالحین“ میں صرف صالحین کو پسند کرتا ہوں۔

الحاصل مسند کی ایک حالت فعل اور شبہ فعل کی خصوصیات میں سے کسی ایک یا چند منسوبات کے ساتھ مقید کرنا ہے اور اس کی غرض فائدہ کو

زیادہ کرنا ہے کیونکہ حکم میں جس قدر قیود کا اضافہ ہوگا اسی قدر غرابت اور ندرت میں اضافہ ہوگا اور جس قدر غرابت بڑھے گی اسی قدر فائدہ زیادہ ہوگا یعنی حکم مطلق خالی عن القیود صرف اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت ہے یا موضوع سے منہی ہے اور بسا اوقات، سامع کو یہ حکم معلوم ہوتا ہے۔ لہذا ایسی صورت میں یہ حکم غیر مفید ہوگا مگر جب اس میں کسی قید کا اضافہ ہوگا تو اس میں فائدہ غریب ہوگا اور جب کثرت قیود سے اس کی غرابت میں اضافہ ہوگا تو اس کے فوائد بھی زیادہ ہوں گے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ فعل اور شبہ فعل کو منصوبات میں سے کسی منصوب کے ساتھ مقید کرنا فائدہ کو زیادہ کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً شیء ماموجود (کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے) بغیر قیود کے ایک کلام ہے اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ یہ بات تو سب ہی کو معلوم ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے لیکن اگر کسی نے کہا فلاں کے بیٹے فلاں نے فلاں سن میں فلاں شہر میں تورات حفظ کی ہے تو اس میں چونکہ قیود زیادہ ہیں اس لئے غرابتیں اور ندرتیں بھی زیادہ ہوں گی اور غرابتوں کی کثرت سے اس کے فوائد بھی زیادہ ہوں گے۔

(فوائد) اس عبارت میں چند اعتراضات ہیں ان کو مح جوابات ملاحظہ فرمائیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ فعل کو مذکورہ چیزوں کے ساتھ مقید کرنا متعلقات فعل کے مباحث میں سے ہے لہذا اس جگہ اس کو ذکر کرنا ذکرِ شئی فی غیر محلہ کے قبیل سے ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ اس بحث کا متعلقات فعل کے مباحث میں سے ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مباحث مسند سے نہ ہو بلکہ یہ بحث متعلقات فعل اور مسند دونوں کے مباحث میں سے ہے اور جب ایسا ہے تو یہاں اس کا ذکرِ شئی فی غیر محلہ کے قبیل سے نہ ہوگا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ فعل متعدی جب ذکرِ شیء جائے گا تو وہ اس بات کا فائدہ ضرور دیگا کہ یہاں مفعول بہ ہے کیونکہ فعل متعدی کا سمجھنا مفعول بہ کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اور اس بات کا بھی فائدہ دے گا کہ یہاں مفعول فیہ ہے مفعول معدا اور مفعول لہ ہے اور جب ایسا ہے تو ان چیزوں کے ذکر سے اصل فائدہ حاصل ہوگا نہ کہ فائدہ زائد۔ اور جب یہ بات ہے تو مصنف کا فلتریبۃ الفائدة کہنا کیسے صحیح ہے اس کا جواب یہ ہے کہ فعل متعدی کا ذکر ان چیزوں کا علی العموم تقاضہ کرتا ہے یعنی اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ کوئی مفعول بہ ہو، کوئی مفعول فیہ ہو وغیرہ اور جب متعین مفعول مذکور ہوگا تو اس کے بشخصہ ذکر سے یقیناً فائدہ زیادہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مصنف کا فلتریبۃ الفائدة کہنا بالکل صحیح ہے۔ جمیل احمد غفرلہ والوالدیہ

ولما استشعر سؤالا وهو ان خبر کان من مشتبهات المفعول والتقييد به ليس لترية الفائدة لعدم الفائدة بدونہ اشار الی جوابہ بقولہ والمقید فی کان زید منطلقاً لا کان لان منطلقاً هو نفس المسند وکان قید لہ للدلالة علی زمان النسبة كما اذا قلت زید منطلق فی الزمان الماضي۔

ترجمہ: اور چونکہ ایک سوال کو محسوس کیا اور وہ یہ ہے کہ کان کی خبر مشبہات مفعول میں سے ہے اور اس کے ساتھ مقید کرنا زیادتی فائدہ کے لئے نہیں ہے کیونکہ اس کے بغیر فائدہ نہیں ہے اس لئے اس کے جواب کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا اور کان زید منطلقاً میں مقید منطلق ہے نہ کہ کان اس لئے کہ منطلقاً ہی مسند ہے اور کان زمانہ نسبت پر دلالت کرنے کے لئے اس کے لئے قید ہے جیسے تو کہے زید منطلق فی الزمان الماضي۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ اس موقع پر چونکہ ایک سوال تھا اس لئے مصنف نے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کان کی خبر منصوب ہونے کی وجہ سے مفعول کے مشابہ ہے اور آپ نے کہا ہے کہ مسند یعنی فعل یا شبہ فعل کا مفعول کے ساتھ مقید کرنا زیادتی فائدہ کے لئے ہوتا ہے لہذا کان زید منطلقاً میں کان کا اپنی خبر کے ساتھ مقید ہونا زیادتی فائدہ کے لئے ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ بغیر خبر کے اصل فائدہ ہی حاصل نہیں ہوتا یعنی کان کی خبر کا ذکر اصل فائدہ کے لئے ہوتا ہے نہ کہ زیادتی فائدہ کے لئے اور جب ایسا ہے تو

یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ فعل یا شبہ فعل کا منصوبات میں سے کسی کے ساتھ متعید ہونا زیادتی فائدہ کے لئے ہوتا ہے، ماتن نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ کمان زید منطلقاً فعل یا شبہ فعل کو مفعول کے ساتھ متعید کرنے کے قیل سے نہیں ہے بلکہ شبہ فعل کو فعل کے ساتھ متعید کرنے کے قیل سے ہے اس طور پر کہ کمان زید منطلقاً میں متعید منطلقاً ہے نہ کہ کمان کیونکہ اس ترکیب میں منطلق مسند ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ منطلق معنی حدیث پر دلالت کرتا ہے اور مسند بھی وہی ہوتا ہے جو معنی حدیث پر دال ہو لہذا منطلق مسند ہوگا اور باکان تو وہ صرف زمانہ پر دلالت کرتا ہے معنی حدیث پر اس کی کوئی دلالت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو زمانہ پر دلالت کرنے کیلئے کان، منطلق کے لئے قید ہوگا اور کان زید منطلقاً، زید منطلق فی الزمان الماضي کے مرتبہ میں ہوگا، الحاصل جب یہ ترکیب فعل کو مفعول کے ساتھ متعید کرنے کے قیل سے نہیں ہے جس میں ہمارا کلام تھا بلکہ شبہ فعل کو فعل کے ساتھ متعید کرنے کے قیل سے ہے جس میں ہمارا کلام نہیں ہے تو اس پر کوئی اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

وَأَمَّا تَرْكُهُ أَيْ تَرْكُ التَّقْيِيدِ فَلَمَّا مَنَعَ مِنْهَا أَيْ مِنْ تَرْبِيَةِ الْفَائِدَةِ مِثْلُ خَوْفِ انْقِضَاءِ الْمُدَّةِ وَالْفُرْصَةِ أَوْ ارَادَةِ أَنْ لَا يَطْلُعَ الْحَاضِرُونَ عَلَى زَمَانِ الْفَعْلِ أَوْ مَكَانِهِ أَوْ مَفْعُولِهِ أَوْ عَدَمِ الْعِلْمِ بِالْمَقِيدَاتِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ۔

ترجمہ: اور بہر حال مسند کی تعید کو ترک کرنا تو زیادتی فائدہ سے مانع کی وجہ سے ہے جیسے مدت اور فرصت کے ختم ہونے کا اندیشہ یا اس بات کا ارادہ کہ حاضرین فعل کے زمانہ یا فعل کے مکان یا فعل کے مفعول پر منطلق نہ ہوں یا متعیدات کا علم نہ ہو یا اسی جیسا۔

تشریح: مسند کی ایک حالت مسند کی تعید کو ترک کرنا ہے یعنی کبھی مسند کو منصوبات میں سے کسی منصوب کے ساتھ متعید نہیں کیا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ زیادتی فائدہ سے کوئی مانع موجود ہو مثلاً فرصت اور مہلت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو جیسے شکاری اپنے مخاطب سے کہتا ہے الصید مجبوس، شکار پھنس گیا اور یہ نہیں کہتا مجبوس فی الشرب، جال میں پھنس گیا پس فرصت نہ ہونے کی وجہ سے فی الشرب کے ساتھ متعید کرنے کو ترک کر دیا گیا ہے اور تعید مسند کو کبھی اس وقت ترک کیا جاتا ہے جبکہ متکلم کا ارادہ یہ ہو کہ حاضرین فعل کے زمانہ پر منطلق نہ ہوں یا اس کے مکان پر منطلق نہ ہوں یا اس کے مفعول پر منطلق نہ ہوں جیسے آپ فعل کے زمانہ حاضرین سے مخفی رکھتے ہوئے کسی سے کہیں ”زید فعل“ زید نے کیا۔ اور ”یوم کذا“ (فلاں دن) نہ کہیں یا فعل کے مکان کو مخفی رکھتے ہوئے کہیں ”زید فعل اور“ ”فی مکان کذا“ نہ کہیں، یا فعل کے مفعول کو مخفی رکھتے ہوئے یوں کہیں ”ضرب زید“ اور عمر و کو رسوائی سے بچانے کے خاطر ”عمروا“ نہ کہیں اور کبھی تعید مسند کو اس لئے ترک کر دیا جاتا ہے کہ متکلم کو متعیدات کا علم نہیں ہوتا مثلاً متکلم نے کسی کو مارا مگر اس کو معلوم نہیں کہ کس کو مارا ہے تو ایسی صورت میں متکلم کہیں گے ضربت اور کبھی تعید مسند کو اس وقت ترک کر دیا جاتا ہے جبکہ تنگی مقام وغیرہ کی وجہ سے اختصار مطلوب ہو۔

وَأَمَّا تَقْيِيدُهُ أَيْ الْفَعْلَ بِالشَّرْطِ مِثْلُ أَكْرَمَكَ إِنْ تَكْرَمْنِي أَوْ أَنْ تَكْرَمْنِي أَكْرَمَكَ فَلَا عِتْبَارَ ابْتِهَاجٍ وَحَالَاتٍ

تَقْتَضِي تَقْيِيدَهُ بِهِ لَا تَعْرِفُ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ مَا بَيْنَ ادْوَاتِهِ يَعْنِي حُرُوفَ الشَّرْطِ وَاسْبَاءً مِنْ التَّفْصِيلِ وَقَدِيمِينَ ذَلِكَ التَّفْصِيلِ فِي عِلْمِ النَحْوِ وَفِي هَذَا الْكَلَامِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الشَّرْطَ فِي عَرَفِ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ قَيْدٌ لِحُكْمِ الْجَزَاءِ مِثْلُ الْمَفْعُولِ بِهِ وَنَحْوِهِ فَقَوْلُكَ أَنْ جِئْتَنِي أَكْرَمَكَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَكْرَمَكَ وَقَدْ مَجِئَكَ أَيَايَ وَلَا يَخْرُجُ الْكَلَامُ بِهَذَا التَّقْيِيدِ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْخَبَرِيَّةِ وَالْإِنْشَائِيَّةِ بَلْ أَنْ كَانَ الْجَزَاءُ خَبَرًا فَالْجُمْلَةُ الشَّرْطِيَّةُ خَبَرِيَّةٌ نَحْوُ أَنْ جِئْتَنِي أَكْرَمَكَ وَإِنْ كَانَ انْشَاءً فَانْشَائِيَّةٌ نَحْوُ أَنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَافْكَرْهُ وَأَمَّا نَفْسُ الشَّرْطِ فَقَدْ اخْرَجَتْهُ الْإِدَاءَةُ عَنِ الْخَبَرِيَّةِ وَاحْتِمَالِ الصَّدَقِ وَالْكَذِبِ۔

ترجمہ: اور بہر حال فعل کو شرط کے ساتھ متعید کرنا جیسے اکرمک ان تکرمنی یا ان تکرمنی اکرمک ان نکات اور

حالات کی وجہ سے ہے جو فعل کو شرط کے ساتھ مقید کرنے کا تقاضہ کرتے ہیں ان نکات اور حالات کو نہیں پہچانا جائے گا مگر اس تفصیل کی معرفت سے جو ادوات شرط یعنی حروف شرط اور اسماء شرط کے درمیان ہے اور اس تفصیل کو علم نہیں بیان کیا گیا ہے اور اس کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل عربیت کی اصطلاح میں شرط حکم جزاء کے لئے قید ہوتی ہے جیسے مفعول بد وغیرہ پس تیرا قول ان جتنی اکرمک، اکرمک وقت مجیک ایا کی مرتبہ میں ہے و کلام (جزاء) اس قید کی وجہ سے اپنی سابقہ حالت یعنی خبریت اور انشائیت سے خارج نہ ہوگا، بلکہ جزاء اگر خبر ہوگی تو جملہ شرطیہ خبر یہ ہوگا جیسے ان جتنی اکرمک، اگر انشاء ہوگی تو انشائیہ ہوگا جیسے ان جاءک زید فا کرمه، اور رہی شرط تو اس کو ادوات شرط سے خبریت اور احتمال صدق و کذب سے نکال دیا ہے۔

تشریح: مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند اگر فعل یا شبہ فعل ہو تو اس کو جملہ شرطیہ کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے جیسے تقدیم جزاء کی صورت میں اکرمک ان تکرمنی، اور تاخیر جزاء کی صورت میں ان تکرمنی اکرمک (اگر تو میرا اکرام کرے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا) میں اکرمک فعل مسند جملہ شرط ان تکرمنی کے ساتھ مقید ہے اور مطلب یہ ہے کہ میرا تیرا اکرام کرنا اس بات کے ساتھ مقید ہے کہ تو میرا اکرام کرے اور جیسے کلمات کانت التمس طلعة فالنہار موجود میں موجود شبہ فعل ہے اور مسند ہے اور یہ جملہ شرط کیساتھ مقید ہے اور مطلب یہ ہے کہ نہار کیلئے وجود کا ثبوت طلوع شمس کیساتھ مقید ہے یعنی وجود نہار، طلوع شمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں ثابت ہے۔ الحاصل فعل یا شبہ فعل کا جو مسند واقع ہو جملہ شرط کے ساتھ مقید کرنا بھی مسند کی ایک حالت ہے اور یہ تقیید ان معتبر نکات اور حالات کی وجہ سے ہوتی ہے جو نکات فعل مسند اور شبہ فعل مسند جملہ شرط کے ساتھ مقید کرنے کا تقاضہ کرتے ہیں۔

صاحب تلخیص المفتاح فرماتے ہیں کہ ان نکات کا علم اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ ادوات شرط یعنی حروف شرط اور اسماء شرط کے درمیان علماء نحو کی بیان کردہ تفصیل معلوم ہو مثلاً علماء نحو نے بیان کیا ہے کہ کلام اور اذا دونوں شرط الاستقبال کے لئے آتے ہیں مگر اذا جزم اور یقین کے ساتھ آتا ہے اور ان شک کے ساتھ اور لو شرط فی الماضي کے لئے آتا ہے اور مہما اور متقی عموم زمان کے لئے، این عموم مکان کے لئے من عموم من یحصل کے لئے اور، عموم غیرہ قتل کے لئے آتا ہے پس ان ادوات شرط کے معانی میں سے جو معنی جس مقام کے مناسب ہوں گے اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام واما نسییدہ بالشرط میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل عربیت کی اصطلاح میں شرط، حکم جزاء کے لئے قید ہے یعنی شرط و جزاء میں کلام تو جزاء ہے اور شرط اس کے لئے قید ہے جیسا کہ مفعول اور ظروف قید ہوتے ہیں چنانچہ اگر کسی نے یہ کہا ان جتنی اکرمک (اگر تو آئے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا) تو اس میں مقصود اسلی اکرام کی خبر دینا ہے اور رہی شرط تو وہ اس کے لئے قید ہے اس کی یعنی آنے کی خبر دینا مقصود نہیں ہے اور یہ اکرمک وقت مجیک ایا کی مرتبہ میں ہے یعنی میرے پاس تیرے آنے کے وقت، میں تیرا اکرام کروں گا گویا اکرمک فعل، وقت مجیک طرف کے ساتھ مقید ہے رہا یہ سوال کہ وقت کے معنی کہاں سے مستفاد ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط جو جزاء کی قید ہے وہ بمنزلہ علت کے ہے اور مفعول اور علت دونوں کا زمانہ ایک ہوتا ہے لہذا اب مذکورہ مثال کا مطلب یہ ہوگا کہ میں تیرے آنے کی وجہ سے تیرے آنے کے زمانہ میں تیرا اکرام کروں گا یعنی میرے اکرام کرنے کی علت تیرا آنا ہے اور جو وقت تیرے آنے کا ہے وہی وقت میرے اکرام کرنے کا ہے۔

ولا یبخرج الکلام الخ سے شرح کہتے ہیں کہ کلام یعنی جزاء قید شرط کی وجہ سے سابقہ حالت یعنی خبریت اور انشائیت سے خارج نہیں ہوگی بلکہ جزاء اس تقیید سے پہلے اگر از قبیلہ خبر تھی تو جملہ شرطیہ یعنی جزاء قید شرط کے ساتھ مقید ہونے کے بعد بھی خبری رہے گی یعنی خبریت جزاء کی وجہ سے پو ا جملہ شرطیہ خبر یہ ہوگا جیسے ان جتنی اکرمک میں اکرمک (جزاء) جس طرح ان جتنی کی قید سے پہلے خبر تھا اسی طرح

اس قید کے بعد بھی یہ جملہ خبریہ ہوگا اور اگر قید شرط کے ساتھ مقید ہونے سے پہلے جزاء انشاء تھی تو مقید ہونے کے بعد بھی انشائیت جزاء کی وجہ سے پورا جملہ انشائیہ ہوگا جیسے ان جاءك زيد فامرہ (اگر تیرے پاس زید آئے تو تو اس کا اکرام کر) میں اکرمہ قید شرط سے پہلے انشاء ہے تو قید شرط کے بعد بھی پورا جملہ شرطیہ انشائیہ ہوگا۔

الحاصل جزاء قید شرط کی وجہ سے اپنی سابقہ حالت سے خارج نہیں ہوتی ہے اور رہی نفس شرط یعنی شرط بغیر جزاء کے تو ادات شرط اس کو خبریت سے بھی خارج کر دیتے ہیں اور احتمال صدق اور کذب سے بھی یعنی شرط اگر ادات شرط کے داخل ہونے سے پہلے خبر ہو اور صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہو تو ادات شرط کے داخل ہونے کے بعد نہ وہ خبر رہے گی اور نہ ہی اس میں صدق و کذب کا احتمال ہوگا۔ اسی طرح ادات شرط شرط کو انشاء سے خارج کر دیتے ہیں یعنی اگر شرط ادات شرط داخل ہونے سے پہلے انشاء ہے تو ادات شرط کے داخل ہونے کے بعد انشاء نہ رہے گی الحاصل ادات شرط داخل ہونے کے بعد شرط نہ خبر رہتی ہے اور نہ انشاء اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملہ شرط ادات شرط کی وجہ سے مرکب ناقص ہو جاتا ہے اور خبر اور انشاء مرکب تام میں ہوتا ہے یعنی مرکب تام خبر یا انشاء ہوتا ہے مرکب ناقص نہ خبر ہوتا ہے نہ انشاء ہوتا ہے۔

وما يقال من أنَّ كلاً من الشرط والجزاء خارج عن الخبرية واحتمال الصدق والكذب وانما الخبر هو مجموع الشرط والجزاء المحكوم فيه بلزوم الثاني للاول فانما هو اعتبار المنطقيين فمفهوم قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود باعتبار اهل العربية الحكم بوجود النهار في كل وقت من اوقات طلوع الشمس فالمحكوم عليه هو النهار والمحكوم به هو الموجود وباعتبار المنطقيين الحكم بلزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالمحكوم عليه طلوع الشمس والمحكوم به وجود النهار فكمن فرق بين الاعتبارين۔

ترجمہ: اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ شرط و جزاء میں سے ہر ایک خبریت اور احتمال صدق و کذب سے خارج ہے اور خبر شرط و جزاء کا مجموعہ ہے جس میں لزوم ثانی کا اول کے لئے حکم لگایا گیا ہے تو یہ مناطقہ کا مذہب ہے پس ہمارے قول کلمنا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود کا مفہوم باعتبار اہل عربیت کے طلوع شمس کے اوقات میں سے بروقت میں وجود نہار کا حکم لگانا ہے پس محکوم علیہ نہار ہے اور محکوم بہ موجود ہے اور باعتبار مناطقہ کے طلوع شمس کے لئے وجود نہار کے لزوم کا حکم ہے۔ پس محکوم علیہ طلوع شمس ہے اور محکوم بہ وجود نہار ہے پس دونوں مذاہب کے درمیان کتنا فرق ہے۔

تشریح: اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمۃ کا یہ کہنا کہ مصنف کے کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کلام صرف جزاء ہے اور رہی شرط تو وہ حکم جزاء کے لئے قید ہے کلام ہونے میں شرط کو کوئی دخل نہیں ہے ہر اسر غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ شارح نے مطول میں اس کے برخلاف یوں کہا ہے کہ کلام خبری شرط اور جزاء دونوں کا مجموعہ ہے جس میں لزوم ثانی کا اول کے لئے حکم لگایا گیا ہے صرف جزاء کلام نہیں ہے الحاصل شارح کے یہ دونوں کلام باہم متعارض ہیں اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں ایک اہل عربیت کا اور دوسرا مناطقہ کا مختصر میں اہل عربیت کا مذہب بیان کیا گیا ہے اور مطول میں مناطقہ کا یعنی مختصر میں اہل عربیت کا مذہب بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ کلام صرف جزاء ہے اور کلام خبری ہونے کی وجہ سے اس میں صدق و کذب کا احتمال بھی ہے اور رہی شرط تو وہ حکم جزاء کے لئے قید ہے اور ادات شرط کی وجہ سے خبریت اور احتمال صدق و کذب سے بھی خارج ہے اور مطول میں مناطقہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ کلام نہ صرف شرط ہے اور نہ صرف جزاء ہے بلکہ دونوں کا مجموعہ کلام ہے اور اس مجموعہ میں لزوم ثانی کا اول کے لئے حکم ہے اور علیحدہ علیحدہ ان دونوں میں سے ہر ایک خبریت سے بھی خارج ہے اور احتمال صدق و کذب سے بھی پس

کَلَمَا كَانَتْ الشَّمْسُ طَالَعَةَ الْفَلَنَ هَارٍ مَوْجُودٍ کا مفہوم اہل عربیت کے مذہب کے مطابق یہ ہوگا کہ اس میں طلوع شمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں وجود نہا کا حکم ہے یعنی النہار محکوم علیہ ہوگا اور موجودہ محکوم بہ ہوگا۔ اور کَلَمَا كَانَتْ الشَّمْسُ طَالَعَةَ حکم جزاء کے لئے قید ہوگا اور مناطہ کے مذہب کے مطابق مفہوم یہ ہوگا کہ اس میں وجود نہا کے لزوم کا حکم ہے طلوع شمس کے لئے یعنی طلوع شمس محکوم علیہ ہوگا اور وجود نہا محکوم بہ ہوگا اور ان دونوں مذاہب کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ الحاصل جب یہ دو اصطلاح اور دو مذاہب الگ الگ ہیں مختصر میں ایک کو اور مطول میں دوسرے کو بیان کیا گیا ہے تو اب شارح کے دونوں کلام باہم متعارض نہ ہوں گے۔

وَلَكِنْ لَا بُدَّ مِنَ النَّظَرِ هَهُنَا فِي أَنْ وَادَّ وَلَوْ لَإِنَّ فِيهَا انْحِثَانًا كَثِيرَةً لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا فِي عِلْمِ النَّحْوِ فَإِنْ وَادَّا لِلشَّرْطِ فِي الْاِسْتِقْبَالِ لَكِنْ أَصْلُ أَنْ عَدَمُ الْجَزْمِ بِوُقُوعِ الشَّرْطِ فَلَا تَقَعُ فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْأَصْلِ الْأَحْكَامِيَّةِ أَوْ عَلَى ضَرْبٍ مِنَ التَّوَابِلِ وَأَصْلُ إِذَا الْجَزْمُ بِوُقُوعِهِ فَإِنْ وَادَّا تَشْتَرِ كَانَ فِي الْاِسْتِقْبَالِ بِخِلَافٍ لَوْ وَتَفْتَرِ قَانَ بِالْجَزْمِ بِالْوُقُوعِ وَعَدَمُ الْجَزْمِ بِهِ وَامَّا عَدَمُ الْجَزْمِ بِالْوُقُوعِ الشَّرْطِ فَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ لِكَوْنِهِ مُشْتَرَكًا بَيْنَ إِنْ وَادَّا وَالْمَقْصُودُ بَيَانُ وَجْهِ الْاِفْتِرَاقِ۔

ترجمہ: اور لیکن اس جگہ ان، اِذَا اور لَوْ کے بارے میں غور کرنا ضروری ہے کیونکہ ان میں بہت سی ایسی بحثیں ہیں جن سے علم نحو میں تعرض نہیں کیا گیا ہے پس ان اور اِذَا شرط فی الاستقبال کے لئے ہے لیکن ان کی اصل وقوع شرط کا یقین نہ ہونا ہے لہذا یہ کلام ایسی میں اپنے اصلی معنی پر واقع نہ ہوگا مگر حکایا یا ایک کو نہ تاویل کر کے اور اِذَا کی اصل وقوع شرط کا یقین ہونا ہے پس ان اور اِذَا استقبال کے لئے ہونے میں شرط ہیں برخلاف لَوْ کے اور وقوع شرط کے یقین اور اس کے عدم یقین میں دونوں جدا ہیں اور یہاں وقوع شرط کا عدم یقین تو مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے کیونکہ وہ ان اور اِذَا کے درمیان مشترک ہے اور مقصود وجہ افتراق کو بیان کرنا ہے۔

تشریح: فاضل مصنف کہتے ہیں کہ حرف شرط اور اسماء شرط کی تشریح اور تفصیل اگرچہ علم نحو میں موجود ہے لیکن یہاں ان، اِذَا اور لَوْ کا ذکر کرنا ضروری ہے کیونکہ ان تینوں کے سلسلے میں بہت سی ایسی بحثیں ہیں جن کا علم نحو میں ذکر نہیں کیا گیا ہے پس ان اور اِذَا دونوں شرط فی الاستقبال کے لئے آتے ہیں یعنی ان دونوں کے ذریعہ زمانہ استقبال میں ایک جملہ (جزاء) کے حصول مضمون کو دوسرے جملہ (شرط) کے حصول مضمون پر معلق کیا جاتا ہے مثلاً ان تفرأت (اگر تو پڑھے گا تو میں بھی پڑھوں گا) میں متکلم نے زمانہ استقبال میں اپنی قرأت کے حصول کو مخاطب کی قرأت کے حصول پر معلق کیا ہے مگر اس اشتراک کے باوجود دونوں کے درمیان فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ کلمہ ان اپنے معنی اصل کے اعتبار سے وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں متکلم کو وقوع شرط کا یقین نہیں ہوتا بلکہ شک اور تردد ہوتا ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ کلمہ ان اپنے اصلی معنی کے اعتبار سے اللہ کے کلام میں واقع نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ علی ما ہی ملیہ تمام اشیاء کی حقیقتوں سے واقف ہیں کسی چیز کے بارے میں شک اور تردد اس کے حق میں محال ہے۔ ہاں دو صورتوں میں کلمہ ان اللہ کے کلام میں استعمال ہوتا ہے ایک تو حکایت عن الغیر کی صورت میں، دوم تاویل کی صورت میں، حکایت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی دوسرے کے کلام کو نقل کرے جیسے اللہ تعالیٰ کا کلام ”قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ

اخ له من قبل“ برادران یوسف سے حکایت کیا گیا ہے اور تاویل کا مطلب یہ ہے کہ وہ کلام جس میں کلمہ ان واقع ہے اس کے بارے میں فرض کر لیا جائے کہ یہ کلام کسی عربی آدمی کی زبان پر واقع ہوا ہے اور وہ اس کے ساتھ کلام کرتا ہے۔ بہر حال ان دونوں صورتوں میں کلمہ ان اپنے اصلی معنی کے اعتبار سے اللہ کے کلام میں واقع ہوتا ہے ان کے علاوہ کسی دوسری جگہ اللہ کے کلام میں واقع نہیں ہوتا۔ اور اِذَا وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں متکلم کو وقوع شرط کا یقین ہوتا ہے۔

الحاصل لفظ ان اور اذا دونوں اس بات میں تو شریک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک شرط فی الاستقبال کے لئے آتا ہے مگر وقوع شرط کے یقین اور عدم یقین میں دونوں مختلف ہیں کہ اذا وقوع شرط کے یقین کے موقع پر استعمال ہوتا ہے اور ان شک کے موقع پر۔ اور ہا کلمہ لو تو وہ ان دونوں کے برخلاف شرط فی الماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی زمانہ ماضی میں مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے آتا ہے۔ و اما عدم الجزاء بلا وقوع سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کلمہ ان جس طرح وقوع شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے آتا ہے۔ اسی طرح لا وقوع شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے بھی آتا ہے اور اذا جس طرح وقوع شرط کے جزم اور یقین کے لئے آتا ہے اسی طرح لا وقوع شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے بھی آتا ہے۔ حاصل یہ کہ لا وقوع شرط کے عدم جزم میں کلمہ ان اور اذا دونوں شریک ہیں اور جب ایسا ہے تو مصنف پر واجب تھا کہ وہ اس کو بھی بیان فرماتے اور یوں کہتے کہ کلمہ ان کی اصل وقوع شرط اور لا وقوع شرط کا عدم جزم ہے اور اذا کی اصل وقوع شرط کا جزم اور لا وقوع شرط کا عدم جزم ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا مقصود ان اور اذا کے درمیان فرق بیان کرنا ہے اور لا وقوع شرط کے عدم جزم میں ان اور اذا دونوں شریک ہیں لہذا مقام افتراق میں ایک مشترک چیز کو بیان کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

وَالَّذِي لَمْ يَأْتِ أَصْلُ إِنْ عَدَمَ الْجَزْمِ بِالْوُقُوعِ كَانَ الْحَكْمُ النَّادِرُ لِكَوْنِهِ غَيْرَ مُقْطَعٍ بِهِ فِي الْعَالِيَةِ مَوْقِعًا لِأَنَّ وَلَا أَصْلَ إِذَا الْجَزْمِ بِالْوُقُوعِ غَلَبَ لَفْظُ الْمَاضِي لِدَلَالَتِهِ عَلَى الْوُقُوعِ قَطْعًا نَظَرًا إِلَى نَفْسِ اللَّفْظِ وَإِنْ نُقِلَ هُنَا إِلَى مَعْنَى الْأَسْتِقْبَالِ مَعَ إِذَا نَحْوِ إِذَا جَاءَ تَهُمَ أَيْ قَوْمَ مُوسَى الْحَسَنَةُ كَالْغَضَبِ وَالرَّخَاءِ قَالُوا لَنَا هَذِهِ أَيْ هِيَ مَخْتَصَةٌ بِنَا وَنَحْنُ مُسْتَحْفَوُهَا وَإِنْ تَصَبَّهَ سَيِّئَةٌ أَيْ جَذْبٌ وَبَلَاءٌ يَطِيرُوا أَيْ يَتَشَامُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُزْمِنِينَ فَجِيءَ فِي جَانِبِ الْحَسَنَةِ بِلَفْظِ الْمَاضِي مَعَ إِذَا لِأَنَّ الْمَرَادَ بِالْحَسَنَةِ الْحَسَنَةِ الْمَطْلُوقَةِ الَّتِي حَصَرَهَا مُقْطَعٌ بِهِ وَلِهَذَا عُرِفَتْ الْحَسَنَةُ تَعْرِيفَ الْجَنَسِ أَيْ الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ وَقُوعَ الْجَنَسِ كَالْوَجِبِ لِكَثْرَتِهِ وَاتِّسَاعِهِ لِتَحْقِيقِهِ فِي كُلِّ نَوْعٍ بِخِلَافِ النَّوْعِ وَجِيءَ فِي جَانِبِ السَّيِّئَةِ بِلَفْظِ الْمَضَارِعِ مَعَ أَنْ لَمَّا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهِ وَالسَّيِّئَةُ نَادِرَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا أَيْ إِلَى الْحَسَنَةِ الْمَطْلُوقَةِ وَلِهَذَا نَكَّرَتْ السَّيِّئَةُ لِبُذُلِ تَنْكِيرِهَا عَلَى التَّقْلِيلِ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے یعنی کیوں کہ ان کی اصل عدم جزم بالوقوع ہے اس لئے نادر حکم ان کا موقع ہوگا کیونکہ نادر حکم بالعموم غیر قطعی ہوتا ہے اور اذا کی اصل چونکہ جزم بالوقوع ہے اس لئے اذا کے ساتھ لفظ ماضی کو غلبہ دیدیا گیا کیونکہ فعل ماضی لفظ کے اعتبار سے قطعاً وقوع پر دلالت کرتا ہے اگرچہ یہاں معنی استقبال کی طرف نقل کر لیا گیا جیسے جب ان کے یعنی قوم موسیٰ کے پاس کوئی اچھی چیز آتی ہے جیسے ہریالی اور فرائی تو کہتے ہیں یہ تو ہمارے لئے ہونا ہی چاہئے تھا یعنی یہ ہمارے ساتھ خاص ہے اور ہم اس کے مستحق ہیں اور اگر ان کو کوئی بد حالی پیش آتی یعنی قحط اور بلا تو وہ موسیٰ اور ان کے ساتھی مومنین کی نحوست بتلاتے۔ پس جب حسنہ میں اذا کے ساتھ لفظ ماضی لایا گیا کیونکہ حسنہ سے مراد وہ حسنہ مطلقہ ہے جس کا حصول قطعی ہے اسی وجہ سے حسنہ کو تعریف جنس یعنی حقیقت کے ساتھ معرفہ لایا گیا کیونکہ جنس کا وقوع اپنی کثرت اور وسعت کی وجہ سے ضروری سا ہوتا ہے اس لئے کہ جنس کا تحقق ہر نوع میں ہوتا ہے برخلاف نوع کے اور جانب سیدہ میں ان کے ساتھ لفظ مضارع لایا گیا ہے اس وجہ کی وجہ سے جو مصنف نے اپنے قول والسینۃ مادۃ سے ذکر کی ہے اور سیدہ بہ نسبت حسنہ مطلقہ کے نادر الوقوع ہے اسی وجہ سے سیدہ کو نکرہ لایا گیا ہے تاکہ اس کی تکمیل قلیل پر دلالت کرے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ ان کی اصل چونکہ عدم جزم بالوقوع ہے اس لئے کلمہ ان ایسی جگہ لایا جائے گا جہاں حکم نادر اور

قلیل الوقوع ہو اس لئے قلیل الوقوع چیز بالعموم غیر قطعی اور غیر یقینی ہوتی ہے۔ شارح نے فی الغالب کی قید اس لئے ذکر کی ہے تاکہ اس حکم سے یوم قیامت خارج ہو جائے کیونکہ یوم قیامت کا وقوع نادر ہونے کے باوجود یقینی ہے اور یوم قیامت کا وقوع نادر اس لئے ہے کہ قیامت صرف ایک بار واقع ہوگی۔ الحاصل حکم نادر بالعموم غیر یقینی اور مشکوک ہوتا ہے اور کلمہ اذا کی اصل ہونکہ جزم بالوقوع ہے اس لئے کلمہ اذا بالعموم لفظ ماضی پر داخل کیا جائے گا لفظ ماضی سے مراد وہ لفظ ہے جو بالوضع زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہو خواہ فعل ماضی ہو خواہ مضارع بلعم ہو۔ بہر حال اذا اپنے معنی اصلی کے اعتبار سے ہونکہ جزم بالوقوع کے لئے ہوتا ہے اس لئے بالعموم اذا کے ساتھ لفظ ماضی لایا جاتا ہے۔ کیونکہ ماضی لفظوں کے اعتبار سے بالیقین وقوع پر دلالت کرتا ہے اگرچہ کلمہ اذا کے ساتھ ماضی، حتیٰ استقبال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور معنی استقبال کی طرف اس لئے منتقل ہو جاتا ہے کہ کلمہ اذا شرطیہ ہے اور اذا شرطیہ ماضی کو مستقبل کی طرف بدل دیتا ہے۔

کلمہ ان اور اذا دونوں کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے فاذا جائئهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة بطروا بموسى ومن معه یعنی جب قوم موسیٰ کے پاس فراخی آجائے تو کہتے ہیں کہ ہم اسکے متعلق تھے لہذا یہ ہمارے لئے ہوئی ہی چاہے تھی اور اگر ان کو قحط سالی لاحق ہو جائے تو وہ اسکو موسیٰ اور مسلمانوں کی نحوست بتلانے لگتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ نحوست ان کی وجہ سے آئی ہے ملاحظہ فرمائے اللہ تعالیٰ نے بیان حسنہ کے موقع پر کلمہ اذا کیساتھ لفظ ماضی کو ذکر کیا ہے اور بیان سیئہ کے موقع پر کلمہ ان کیساتھ مضارع کو ذکر کیا ہے کیونکہ آیت میں حسنہ سے مراد مطمئنہ حسنہ ہے جو کسی نوع کے ساتھ متعین نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ آیت میں احسنہ تعریف جنس کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے اور مطلقہ حسنہ کا حصول قطعی اور یقینی ہے اس لئے کہ جنس اپنی ہر نوع میں متحقق ہوتی ہے لہذا جنس کا وقوع اپنی کثرت اور وسعت کی وجہ سے ضروری سا ہوگا اور جو چیز ضروری ہوتی ہے اس کا وقوع قطعی اور یقینی ہوتا ہے لہذا جنس کا وقوع قطعی اور یقینی ہوگا برخلاف نوع کے۔ اس کا وقوع قطعی نہیں ہوتا ہے کیونکہ ایب ہو سکتا ہے کہ یہ نوع حاصل نہ ہو بلکہ دوسری نوع حاصل ہو الحاصل جنس کا وقوع قطعی ہوتا ہے اور آیت میں احسنہ معرف بلا جنس ہے لہذا حسنہ کا وقوع بھی یقینی ہوگا اور یقینی چیز کو بیان کرنے کیلئے ہونکہ لفظ ماضی مع اذا آتا ہے اسلئے آیت میں حسنہ کو بیان کرنے کیلئے لفظ ماضی مع اذا لایا گیا ہے اور آیت میں سیئہ سے مراد ہونکہ ایک مخصوص سیئہ یعنی قحط مراد ہے اور بلاء معین مراد ہے اس لئے یہ سیئہ، حسنہ مظنہ کی نسبت نادر الوقوع ہوگا اور اس کے نادر الوقوع اور قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے ہی اس کو نکرہ لایا گیا ہے کیونکہ تنکیر تقلیل پر دلالت کرتی ہے اور نادر الوقوع چیز کا حصول ہونکہ بالعموم غیر قطعی ہوتا ہے اسلئے اس سیئہ کا حصول بھی غیر قطعی اور غیر یقینی ہوگا اور غیر یقینی چیز کیلئے ہونکہ مضارع مع ان لایا جاتا ہے اسلئے آیت میں مذکورہ سیئہ کو بیان کرنے کیلئے مضارع مع ان لایا گیا ہے۔

وقد تستعمل ان فی مقام الجزم بوقوع الشرط تجاهلا كما اذا سئل العبد عن سيده هل هو في الدار وهو يعلم انه فيها فيقول ان كان فيها اخبرك فيتجاهل خوفاً من السيد او لعدم جزم المخاطب بوقوع الشرط فيجری الكلام على سنن اعتقاده كقولك لمن يكذبك ان صدقت فماذا تفعل مع علمك بانك صادق او تنزيله ان تنزيل العالم بوقوع الشرط منزلة الجاهل لمخالفته مقتضى العلم كقولك لمن يوذى اساه ان كان اباك فلاتؤده۔

ترجمہ: اور کبھی کلمہ ان تجاهلاً جزم بوقوع الشرط کی جگہ میں استعمال کر لیا جاتا ہے جیسا کہ جب غلام سے اس کے آقا کے بارے میں دریافت کیا جائے کہ کیا وہ گھر میں ہے اور غلام کو یقین ہے کہ وہ گھر میں موجود ہے پس غلام کہتا ہے کہ اُس وہ گھر میں ہوا تو میں تجھ کو خبر کروں گا۔ پس غلام آقا کے ذمے سے ناواقفی ظاہر کرتا ہے یا مخاطب کو وقوع شرط کا یقین نہ ہونے کی وجہ سے پس غلام اس کے اعتقاد کے طریقہ پر جاری

ہوتا ہے جیسے تیرا قول اس شخص سے جو تیری تکذیب کرتا ہے اگر میں سچا ہوا تو تو کیا کریگا باوجودیکہ تجھ کو اپنے سچا ہونے کا یقین ہے یا عالم بوقوع الشرط کو جہل کے مرتبہ میں اتار لینے کی وجہ سے کیونکہ وہ مقتضی علم کے خلاف کر رہا ہے جیسے تیرا قول اس سے جو اپنے باپ کو تکلیف دے رہا ہے اگر یہ تیرا باپ ہے تو اس کو تکلیف مت دے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ویسے تو کلمہ ان کی اصل یہ ہے کہ وہ ایسی جگہ استعمال ہوتا ہے جہاں وقوع شرط کا جزم اور یقین نہ ہو بلکہ محتمل اور مشکوک ہو لیکن کبھی کبھی خلاف اصل ایسی جگہ بھی استعمال کر لیا جاتا ہے جہاں وقوع شرط کا یقین اور جزم ہوتا ہے رہا یہ سوال کہ کلمہ ان خلاف اصل مقام جزم میں کب استعمال ہوگا تو مصنف نے اس کی کئی صورتیں بیان کی ہیں چنانچہ ایک صورت یہ ہے کہ متکلم کو وقوع شرط کا اگرچہ جزم اور یقین ہے لیکن وہ متضائے مقام اپنے جہل اور ناواقفی کو ظاہر کر کے وقوع شرط کو بصورت شک ذکر کرتا ہے مثلاً ایک غلام (جس کو اس کے آقا کی طرف سے یہ ہدایت ہے کہ بغیر میری اجازت کے کسی کو میرے موجود ہونے کی خبر نہ دینا) کسی نے سوال کیا ”میں ہونی الدار“ کیا وہ یعنی تیرا آقا گھر میں ہے، اس غلام کو اگرچہ اس کے گھر میں ہونے کا جزم اور یقین ہے مگر اس کے باوجود وہ آقا کے خوف سے اپنی ناواقفی اور جہل ظاہر کرتے ہوئے کلمہ ان استعمال کرتا ہے اور بصورت شک کہتا ہے ان کان فیہا اخبرک

اگر وہ گھر میں ہوا تو تجھ کو خبر دوں گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم کو وقوع شرط کا جزم اور یقین ہو مگر مخاطب کو نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی مخاطب کے اعتقاد کے مطابق کلام کرتے ہوئے خلاف اصل کلمہ ان استعمال کر لیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص متکلم کی تکذیب کرتا ہے یعنی متکلم کے سچا ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے متکلم اس سے کہتا ہے۔ ان صدقت فمادذا تفعل

اگر میں سچا ہوا تو تو کیا کرے گا، ملاحظہ فرمائیے یہاں متکلم کو اگرچہ اپنے سچا ہونے کا یقین اور جزم ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد سے مطابق کلام کرتے ہوئے اس نے خلاف اصل کلمہ ان کا استعمال کیا ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص وقوع شرط کا عالم ہے مگر چونکہ وہ مقتضی علم پر عمل نہیں کرتا بلکہ اس کے مخالفت کرتا ہے اس لئے اس عالم کو جہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے کلمہ ان کے ساتھ ایسا کلام مشکوک پیش کیا جاتا ہے جیسا کہ جہل کے سامنے مثلاً ایک شخص نے باپ کو ایذا دیتا ہے اور یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ یہ میرا باپ ہے اس کو ایذا دینا حرام ہے پس چونکہ یہ شخص اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا ہے اس لئے اس کو جہل کے مرتبہ میں اتار کر ان کان ابساک فلا تو ذہ کلمہ ان کے ساتھ خلاف اصل کلام کیا جائے گا۔

أو التوبيخ ائى تعبير المخاطب على الشرط وتصوير ان المقام لاشتماله على ما يطلع الشرط عن اصله يصلح الا لفرصة ائى لفرض الشرط كما يفرض المحال لغرض من الاغراض نحو افترض عنكم الذكر ائى انهم لم يفسدوا عنكم القرون وما فيه من الامر والنهي والوعيد والوعيد صفحا ائى اغراضا او للاغراض او مغرضين ان كنتم قوما مسرفين فيمن قرأ ان بالكسر فكونهم مسرفين امر مقطوع به لكن جئى بلفظ ان لقصد التوبيخ وتصوير ان الاسراف من العاقل يجب ان لا يكون الا على سبيل الفرض والتقدير كالمحالات لاشتمال المقام على الآيات الدالة على ان الاسراف مما لا ينبغي ان يصدّر عن العاقل اصلا فهو بمنزلة المحال والمحال وان كان مقطوعا بعدم وقوعه لكنهم يستعملون فيه ان تنزيله منزلة ما لا قطع بعدمه على سبيل المساهلة واخذاء العنان لقصد التبكيت كما فى قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين -

ترجمہ: یا تو بیخ کیلئے یعنی مخاطب کو شرط پر عائد "نے سچے اور اس بات کی منظر کشی کرنے کیسے کہ مقام اس کے ان چیزوں پر مشتمل

ہونے کی وجہ سے جو شرط کا اس کی اصل ہی سے قلع قمع کر رہی ہیں صلاحیت نہیں رکھتے مگر شرط کو فرض کرنے کی وجہ سے جیسا کسی غرض کی وجہ سے محال کو فرض کیا جاتا ہے جیسے کیا تم سے قرآن کو پھیر دیں یعنی کیا تم کو چھوڑ دیں۔ پس تم سے قرآن اور جو پچھائیں امرونبی، وعدہ اور وعید ہے، پھیر دیں، صغیٰ (مفعول مطلق ہے) یعنی اعراضاً (یا مفعول لہ ہے) یعنی لاء اعراض (یا حال ہے) یعنی محضین اگر تم اعراض کرنے والے ہو، اس شخص کی قرأت میں جس نے ان کو کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے۔ پس ان کا مسرف ہونا یقینی امر ہے لیکن لفظ ان لایا گیا ہے تو تیخ کے ارادے سے اور اس بات کو ظاہر کرنے کے لئے کہ عقلمند آدمی کی طرف سے اسراف ضروری ہے کہ نہ ہو مگر محالات کی طرح فرض اور تقدیر کے طریقہ پر کیونکہ مقام ان نشانیوں پر مشتمل ہے جو اس بات پر دال ہیں کہ اسراف ان چیزوں میں سے ہے جس کا عاقل آدمی سے صادر ہونا مناسب نہیں ہے پس وہ محال کے مرتبہ میں ہے اور محال اگرچہ اس کا عدم وقوع یقینی ہے لیکن وہ اس میں کلمہ ان استعمال کرتے ہیں محال کو اس چیز کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے جس کا عدم وقوع یقینی نہ ہو مقابل کو خاموش کرنے کے لئے نرمی اور سہولت کو اختیار کرتے ہوئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول میں آپ کہنے اگر رحمٰن کے لئے اولاد ہو تو سب سے پہلے عبادت کرنے والہ میں ہوں۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ کلمہ ان کبھی مقام جزم اور یقین میں تو تیخ کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی مقام جزم میں کلمہ ان بھی اس لئے لاتے ہیں تاکہ مخاطب کو وقوع شرط پر عار دلانی جائے یعنی کلمہ ان لاکر مخاطب کو اس بات پر عار دلانا مقصود ہوتا ہے کہ اس سے شرط کا وقوع ہو رہا ہے اور وہ اس شرط کا معتقد ہے اور اس بات کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ مقام ایسے امور پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جو وجود شرط اور وقوع شرط کے منافی ہیں اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وجود شرط کو محالات کی طرح فرض ہی کیا جاسکتا ہے حاصل یہ ہے کہ شرط کا وقوع یقینی ہے مگر چونکہ مقام ایسے امور پر مشتمل ہے جو امور وجود شرط کے منافی ہیں اور مقام کا ایسے امور پر مشتمل ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ شرط کا وجود اور وقوع محال ہے اس لئے جس طرح محال کو فرض کیا جاتا ہے اسی طرح اس شرط کے وقوع کو بھی فرض کیا گیا ہے اور محال کو فرض کرنا کسی نہ کسی غرض کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً مقابل کو خاموش کرنے کے لئے یا اس پر الزام قائم کرنے کیلئے یا کلام میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے اسی طرح یہاں شرط کے وقوع کو اس لئے فرض کیا گیا ہے تاکہ مخاطب کو وقوع شرط پر عار دلانی جائے، مثلاً باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”افصرب عنکم الذکر صفحاً ان کنتم قوماً مسرفین“ شارح نے انہم لکم ففصرب عبارت نکال کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ففصرب کا فاء عاطفہ ہے اور معطوف علیہ نہ لکم مقدر ہے اور ہمزہ استفہام اسی جملہ مقدرہ یعنی نہ لکم پر داخل ہے۔

صحیح کے بعد اعراض کا لفظ لا کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ آیت میں صغیٰ، اعراض کے معنی میں ہے اور ترکیب میں مفعول مطلق واقع ہے یا مفعول لہ واقع ہے یا حال واقع ہے۔ فیمن قراء ان بالکسر کہہ کر شارح فرما رہے ہیں کہ یہ آیت وقوع شرط پر عار دلانے کی مثال اس وقت ہوگی جبکہ ان حضرات کی قرأت کو اختیار کیا جائے جنہوں نے ان کنتم میں ان کو کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ شرطیہ ہوگا اور اس کا جواب محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ”ان کنتم قوماً مسرفین ففصرب عنکم الذکر“ اور ارا ان کو فتح کے ساتھ پڑھا جائے جیسا کہ بعض قراء کا خیال ہے تو اس صورت میں یہ آیت وقوع شرط پر عار دلانے کی مثال نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں یہ نصرب کا مفعول لہ ہوگا اور معنی ہوں گے لان کنتم قوماً مسرفین یہ خیال رہے کہ فتح کی صورت میں صغیٰ مفعول مطلق ہوگا یا حال ہوگا مفعول لہ نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک فعل کیلئے مفعول لہ متعدد نہیں ہوتا ہے۔

الحاصل قرأت بالکسر کی صورت میں مثال کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر تم مسرف ہو اور اللہ کی کتاب اور آیات کا استہزاء کرنے والے ہو تو کیا ہم تم کو چھوڑ دیں اور قرآن اور جو کچھ قرآن میں ہے اس کو تم سے روک لیں ”ایسا نہیں ہوگا“

”ملاحظہ فرمائیے کفار کا مسرف ہونا ایک یقینی امر ہے مگر اس کے باوجود ان کے اسراف کو بیان کرنے کے لئے حق جل مجدہ نے کلمہ ان ذکر یا ہے کیونکہ یہاں کفار کو وقوع شرط یعنی وقوع اسراف پر عائد لانا مقصود ہے اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ چونکہ مقام ایسے دلائل اور آیات پر مشتمل ہے جو اس بات پر دال ہیں کہ عاقل آدمی سے اسراف کا صادر ہونا بمنزلہ محال کے ہے اس لئے یہاں اسراف کو محال کی طرح فرض ہی کیا جاسکتا ہے پس یہاں اسراف کفار اگرچہ یقینی ہے مگر ان کو اس کے وقوع پر عائد لانے کے لئے کلمہ ان استعمال کیا گیا ہے۔

والمحال وان كان مقطوعا الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ شارح نے فرمایا ہے کہ اسراف کفار محال کے مرتبہ میں ہے اور محال وہ کہلاتا ہے جس کا عدم وقوع یقینی ہو اور پہلے گزر چکا ہے کہ کلمہ ان اس جگہ استعمال ہوتا ہے جہاں وقوع شرط اور عدم وقوع شرط دونوں کا یقین نہ ہو یعنی نہ وقوع شرط یقینی ہو اور نہ عدم وقوع شرط یقینی ہو بلکہ دونوں کا احتمال ہو پس جب یہ بات ہے تو اسراف کفار (جو محال کے مرتبہ میں ہے) کو بیان کرنے کے لئے کلمہ ان استعمال نہ کرنا چاہئے تھا حالانکہ مذکورہ آیت میں اسراف کفار کو بیان کرنے کے لئے کلمہ ان استعمال کیا گیا ہے۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ محال کا عدم وقوع چونکہ یقینی ہے اس لئے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے محال کلمہ ان کا محل نہیں ہے یعنی محال کو بیان کرنے کے لئے کلمہ ان کا استعمال نہیں ہوتا ہے لیکن کبھی کبھی محال کو مشکوک (جس کا عدم یقینی ہوتا ہے) اور نہ وجود کے مرتبہ میں اتار کر اس کے لئے کلمہ ان استعمال کر لیا جاتا ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ مخاطب کی باگ کو ڈھیلا کر کے اور اس کے ساتھ نرمی کا معاملہ کر کے اس کو خاموش اور عاجز کیا جاسکے جیسے باری تعالیٰ کے قول ”قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدین“ میں یہی صورت اختیار کی گئی ہے اس طور پر کہ رحمن یعنی باری تعالیٰ کے لئے ولد کا ہونا محال ہے لیکن اس محال کو جس کا عدم وقوع یقینی ہے مخاطبین کو خاموش کرنے کے لئے مشکوک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس میں کلمہ ان استعمال کر لیا گیا۔ اسی طرح وان كنتم في ريب في مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله“ میں قرآن پاک کا محل ریب ہونا محال ہے اس کا عدم وقوع یقینی ہے مگر مخاطبین کو خاموش کرنے کے لئے ان کو ڈھیل دیکر اس محال کو مشکوک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور پھر اس میں کلمہ ان استعمال کیا گیا۔

او تغليب غير المتصف به اى بالشرط على المتصف به كما اذا كان القيام قطعي الحصول لزيد غير قطعي بعمر وفتقول لهما ان قمتما كان كذا وقوله تعالى للمخاطبين المرتابين وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا يحتمل لهما اى يحتمل ان يكون للتوبيخ والتصوير المذكور وان يكون لتغليب غير المرتابين على المرتابين لانه كان في المخاطبين من يعرف الحق وانما يُنكر عنادا فجعل الجميع كأنه لا اذتياب لهم۔ ترجمہ: یا غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کے لئے جیسا کہ جب قیام، زید کے لئے قطعی اور یقینی طور پر حاصل ہو، (اور) عمرو کے لئے غیر یقینی طور پر پھر تو ان دونوں سے کہے ان قمتما کان کذا (اگر تم دونوں کھڑے ہوئے تو ایسا ہوگا) اور شک کرنے والے مخاطبین کے لئے باری تعالیٰ کا قول وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا (اگر تم لوگ قرآن پاک سے متعلق شک میں ہو) دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی تو بخ اور تصویر مذکور کا احتمال رکھتا ہے اور اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کے لئے ہو کیونکہ مخاطبین میں ایسے لوگ بھی تھے جو حق پہچانتے تھے لیکن عنادا انکار کرتے تھے۔ پس باری تعالیٰ نے سب کو ایسا بنا دیا گویا ان کے لئے اذتیاب و شک نہیں ہے۔

تشریح: او کے ذریعہ متن کی سابقہ عبارت عدم جزم پر عطف کیا گیا ہے اور اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ کلمہ ان کو مقام جزم اور یقین میں بھی اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب غیر متصف بالشرط و متصف بالشرط پر غلبہ دینا مقصود ہو یعنی ایک چیز کا شرط

کیا تھا اتصاف یقینی اور قطعی ہو یعنی یقینی طور پر متصف بالشرط ہو اور ایک چیز کا شرط کے ساتھ اتصاف یقینی نہ ہو بلکہ مشکوک ہو یعنی غیر متصف بالشرط ہو اور اس اتصاف میں شک ہو پس پہلی چیز یعنی متصف بالشرط کلمہ ان کے استعمال کا موقع نہیں ہے مگر دوسری چیز یعنی غیر متصف بالشرط کلمہ ان کے استعمال کا موقع ہے ایسی صورت میں متکلم غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دیکر اور دونوں کو غیر متصف بالشرط سمجھ کر کلمہ ان استعمال کر لیتا ہے حالانکہ متصف بالشرط کے اعتبار سے یہ مقام، مقام جزم اور یقین ہے مثلاً زید کیلئے قیام کا حصول قطعی اور یقینی ہو اور عمرو کے لئے قطعاً نہ ہو بلکہ مشکوک ہو اور پھر متکلم عمرو کو زید پر غلبہ دیکریوں کہے ”ان قسمنا کان کذا“ ملاحظہ فرمائیے یہاں کلمہ ان غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کیلئے مقام جزم میں استعمال کیا گیا ہے۔

مصنف کتاب فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول ”وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا“ دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس جگہ کلمہ ان مخاطبین یعنی کفار کو وقوع شرط (وقوع ریب) پر عار دلانے کے لئے ہو اور اس بات کو بیان کر بیٹھ کے لئے ہو کہ ریب کا صدور اور وقوع محال کے مرتبہ میں ہے لہذا مخاطبین کو خاموش کرنے کے لئے محال کی طرح اس کو فرض ہی کیا جا سکتا ہے اور اس آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دیکر سب کو غیر مرتابین سمجھ کر ان کے لئے کلمہ ان استعمال کر لیا گیا ہو۔ شروع نے عہد رسالت میں بعض مخاطبین کے غیر مرتاب ہونے پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ عہد رسالت میں بعض لوگ ایسے تھے جو حق کو پہچانتے تھے اور یہ جانتے تھے کہ قرآن پاک کلام الہی اور موحی من اللہ ہے مگر ازراہ عناد اس کا انکار کرتے تھے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ”فانہم لایکذبونک ولكن الظالمین بآیات اللہ یجحدون وان فریقاً منهم لیکتمون الحق وهم یعلمون“ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

وہُنَا بَحْثٌ وَهُوَ اَنْ اِذَا جُعِلَ الْجَمِيعُ بِمَنْزِلَةِ غَيْرِ الْمُرْتَابِينَ كَانَ الشَّرْطُ قَطْعِيًّا اَوْ قَوْعًا فَلَا يَصَحُّ اسْتِعْمَالُ اِنْ فِيهِ كَمَا اِذَا كَانَ قَطْعِيًّا اَوْ قَوْعًا لَانْهَا اِنَّمَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْمَعَانِي الْمُحْتَمَلَةِ الْمُشْكُوكَةِ وَلَيْسَ الْمَعْنَى هُنَا عَلَى حُدُوثِ الْاَرْتِيَابِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ وَلِهَذَا زَعَمَ الْكُوفِيُّونَ اَنْ اِنْ هُنَا بِمَعْنَى اِذْ وَنَصُّ الْمَبْرُودِ وَالزَّجَاجُ عَلَى اَنْ لَا تُقَلَّبُ كَانَ اِلَى مَعْنَى الْاِسْتِقْبَالِ لِقُوَّةِ دَلَالَتِهِ عَلَى مَعْنَى الْمَضَى فَمَجْرُودُ التَّغْلِيْبِ لَا يُصَحُّ اسْتِعْمَالُ اِنْ هُنَا بَلْ لَا بَدُّ مِنْ اَنْ يُقَالَ لَمَّا غَلِبَ صَارَ الْجَمِيعُ بِمَنْزِلَةِ غَيْرِ الْمُرْتَابِينَ وَصَارَ الشَّرْطُ قَطْعِيًّا اِلَا تَنْفَاءً فَاسْتَعْمَلُ فِيهِ اِنْ عَلَى سَبِيلِ الْفَرَضِ وَالتَّقْدِيرِ لِلتَّبْكِيسِ وَالْاِزْمَامِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَاِنْ اٰمَنُوا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اِهْتَدَوْا وَقُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَن اَوَّلِ الْعَابِدِيْنَ۔

ترجمہ: اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ جب سب کو غیر مرتابین کے مرتبہ میں بنا دیا گیا تو شرط کا لا وقوع قطعی ہو گیا، لہذا اس میں کلمہ ان کا استعمال کرتا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ (کلمہ ان کا استعمال کرنا اس وقت صحیح نہیں ہوتا) جبکہ شرط کا لا وقوع قطعی ہو کیونکہ کلمہ ان معانی محتملہ مشکوکہ میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہاں آئندہ زمانہ میں شک پیدا ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں اس وجہ سے اہل کوفہ نے کہہ دیا کہ کلمہ ان یہاں کلمہ ان کے معنی میں ہے اور مبرور اور زجاج نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ کلمہ ان کان کو مستقبل کے معنی کی طرف نہیں بدلتا ہے کیونکہ کان کی دلالت ماضی کے معنی پر قوی ہے پس یہاں صرف تغلیب کلمہ ان کے استعمال کو صحیح نہیں کرتی ہے بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ جب تمام لوگ غیر مرتاب ہو گئے اور شرط کا انتفاء اور لا وقوع قطعی ہو گیا تو اس میں کلمہ ان بطریق فرض مقابل کو خاموش کرنے کے لئے اور اس پر الزام قائم کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ”فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا“ اور ”قل ان كان للرحمن

ولد فان اول العابدین“ میں ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی پر اعتراض ہے یعنی آیت ”ان کستم فی ریب“ میں یہ کہنا کہ غیر مرتائین کو مرتائین پر غلبہ دینے کے لئے کلمہ ان کا استعمال کیا گیا ہے محل اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ عہد رسالت میں بعض کفار قطعی طور پر مرتاب تھے یعنی قرآن پاک کے کلام الہی ہونے میں قطعی طور پر شک کرنے والے تھے اور بعض کفار قطعی طور پر غیر مرتاب تھے ان کا انکار محض عناد کی وجہ سے تھا پس جب غیر مرتائین کو مرتائین پر غلبہ دیدیا گیا تو وہ سب غیر مرتائین ہو گئے یعنی ان سے عدم صدور عیب اور لا وقوع ریب یقینی ہو گیا اور یقین کے موقع میں خواہ وقوع کا یقین ہو خواہ لا وقوع کا کلمہ ان استعمال نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ کلمہ ان شک اور احتمال کے موقع میں استعمال کیا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو آیت مذکورہ میں غیر مرتائین کو مرتائین پر غلبہ دینے کی وجہ سے کلمہ ان کا استعمال صحیح نہ ہوگا۔

ولیس المعنی ہنا سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ کلمہ ان اس فعل ماضی کو جس پر داخل ہوتا ہے استقبال کے معنی میں کر دیتا ہے لہذا اس آیت میں حدوث اریاب زمانہ مستقبل میں ہوگا اور امور مستقبلہ مشکوک ہوتے ہیں یعنی ان میں وقوع اور عدم وقوع دونوں کا احتمال ہوتا ہے اگرچہ یہاں باری تعالیٰ متکلم اور مخاطب ہیں اور باری تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے شک محال ہے لیکن اس سے قطع نظر کہ متکلم کون ہے کلام مستقبل مشکوک ہوتا ہے۔ الحاصل یہاں بھی حدوث اریاب مشکوک ہوگا اور مشکوک چیز کو بیان کرنے کے لئے چونکہ کلمہ ان استعمال ہوتا ہے اس لئے یہاں کلمہ ان کا استعمال صحیح ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ آیت ان کتم میں حدوث اریاب فی مستقبل نہیں ہے کیونکہ کلمہ ان شرطیہ فعل ماضی کو استقبال کے معنی میں اس وقت کرتا ہے جبکہ وہ فعل ماضی کان نہ ہو اور اگر وہ فعل ماضی کان ہو تو کلمہ ان اس کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ ہر دو ازواج جیسے آئمہ نحو نے فرمایا ہے کہ کلمہ ان فعل ماضی کان کو استقبال کے معنی میں نہیں کرتا ہے کیونکہ کان کی دلالت ماضی کے معنی پر قوی ہوتی ہے کلمہ ان کے کان پر داخل ہونے کی وجہ سے یہاں چونکہ حدوث اریاب فی مستقبل ممکن نہیں ہے۔

اسی لئے اہل کوفہ نے کہا ہے کہ یہاں آیت میں کلمہ ان، اذ کے معنی میں ہے فمجرد التغلیب سے شارح نے بحث سابق (شم ہمنہ بحث) کا اعادہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عہد رسالت میں بعض کفار قطعی طور پر مرتاب تھے اور بعض قطعی طور پر غیر مرتاب تھے پس ایسی صورت میں اگر غیر مرتائین کو مرتائین پر غلبہ دیکر سب کو غیر مرتاب سمجھ لیا جائے تو سب قطعی طور پر غیر مرتاب ہوں گے یعنی ان سب سے ریب کا عدم صدور اور عدم وقوع یقینی ہوگا اور یقین کے موقع میں کلمہ ان کا استعمال صحیح نہیں ہوتا ہے لہذا یہاں محض تغلیب کی وجہ سے کلمہ ان کے استعمال کو صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا ہے بلکہ یہ کہنا ضروری ہوگا کہ جب سب لوگ غیر مرتائین کے مرتبہ میں ہو گئے اور شرطیہ یعنی اریاب کا عدم وقوع قطعی اور یقینی ہو گیا تو مقابل کو خاموش کرنے اور اس پر الزام قائم کرنے کے لئے فرض محال کے طریقہ پر کلمہ ان کا استعمال کیا گیا یعنی ریب جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہے اس کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور کلمہ ان استعمال کیا گیا حاصل یہ کہ یہاں دو تزیلیں ہیں ایک تو تغلیب کی وجہ سے مرتائین کو غیر مرتائین کے مرتبہ میں اتارنا۔ دوم ریب جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہے اس کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتارنا جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہے اس کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتارنے اور بطریق فرض اس میں کلمہ ان استعمال کرنے کی دو مثالیں شارح علیہ الرحمہ نے ذکر کی ہیں پہلی مثال باری تعالیٰ کا

قول ”فان آمنوا بمثل ما آمنتتم به فقد اهتدوا“

ہے ترجمہ اگر وہ ایمان لائے اس کے مثل پر جس پر تم ایمان لائے ہو تو وہ راہ یاب ہو گئے۔ مسلمانوں کو مخاطب کر کے اللہ جل شانہ

نے فرمایا ہے کہ اگر وہ لوگ جو تمہارے دین پر نہیں ہیں حقیقت میں تمہارے دین اور تمہاری کتاب (قرآن) کے مماثل پر ایمان لے آئے تو وہ راہ یاب ہو جائیں گے اور یہ بات مسلم ہے کہ اسلام کے علاوہ دین حق کا ہونا اور قرآن کے علاوہ کتاب حق کا ہونا محال ہے پس آیت میں اس محال اور قطعی الانتفاء کو مشکوک فیہ میں اتار لیا گیا اور علی سبیل الفرض اس میں کلمہ ان استعمال کر لیا گیا۔ دوسری مثال قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاِنَّ اَوَّلَ الْعَابِدِيْنَ ۖ ہے اس طور پر کہ رحمن کے لئے ولد کا ہونا محال ہے اور اس کا عدم وقوع یقینی ہے پس اس قطعی الانتفاء اور محال کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور بطریق فرض اس میں کلمہ ان استعمال کیا گیا ہے۔

والتغليبُ بابٌ واسعٌ يجري في فنونٍ كثيرةٍ كقوله تعالى: وكانت من القانتين غلب الذكور على الانثى بان اجرى الصفة المشتركة بينهما على طريقة اجرائها على الذكور خاصة فان القنوت مما يوصف به الذكور والاناث ولكن لفظ قانتين انما يجري على الذكور فقط و نحو قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون غلب جانب المعنى على جانب اللفظ لان القياس يجهلون بياء الغيبة لان الضمير عائذ الى قوم ولفظ الغائب لكونه اسماً مظهر الكنه في المعنى عبارة عن المخاطبين فغلب جانب الخطاب على جانب الغيبة۔

ترجمہ: اور تغليب ایک وسیع باب ہے جو بہت سے فنون میں جاری ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول و كانت القانتين (انہیں) مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیا گیا اس صور پر کہ ان دونوں میں جو صفت مشترک ہے اسکو (مؤنث پر) اسی طرح جاری کیا گیا ہے جس طرح وہ مذکر پر جاری ہوتی ہے کیونکہ قنوت ان چیزوں میں سے ہے جس کیساتھ مذکر اور مؤنث دونوں کو متصف کیا جاتا ہے لیکن لفظ قانتین صرف مذکر پر جاری ہوتا ہے اور جیسے باری عز اس کا ارشاد ہے بل انتم قومما تجهلون (اس میں) جانب معنی کو جانب لفظ پر غلبہ دیا گیا ہے اس لئے کہ قیاس یہ غیبت کیساتھ تہملون ہے کیونکہ ضمیر لفظ قوم کی طرف راجع ہے اور لفظ قوم اسم ظاہر ہونے کی وجہ سے غائب ہے لیکن معنی مخاطبین مراد میں پس جانب خطاب کو جانب غیبت پر غلبہ دیدیا گیا۔

تشریح: تغلب کہتے ہیں دو معلوموں میں سے ایک کو دوسرے پر اطلاق لفظ میں ترجیح دینا یعنی اگر ایک معلوم کو تعبیر کرنے کے لئے ایک لفظ ہو اور ایک کو تعبیر کرنے کے لئے دوسرا لفظ ہو پھر ایک معلوم کو دوسرے معلوم پر ترجیح دیکر دونوں کو ایک لفظ سے تعبیر کر دیا گیا ہو تو یہ تغلب کہلائے گی۔

بہر حال مصنف فرماتے ہیں کہ تغلب کا باب بہت وسیع ہے کسی ایک نوع کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مختلف قسم کی تراکیب اور اسالیب میں تغلب جاری ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول و كانت من القانتين میں مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیدیا گیا ہے اس طور پر کہ قنوت مذکر بھی صفت واقع ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے رجل قانت اور مؤنث کی بھی صفت واقع ہوتا ہے چنانچہ امراة قانتہ کہا جاتا ہے۔ الحاصل قنوت ایسی صفت ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں کے درمیان مشترک ہے لیکن قانتین یعنی داؤنوں اور یاءنوں کے ساتھ صیغہ جمع صرف مذکر کے لئے آتا ہے مؤنث کے لئے نہیں آتا مؤنث کے لئے تواف، تاء کے ساتھ آتا ہے مگر اس کے باوجود مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیکر قانتین مذکر کے صیغہ کا جس طرح ذکر اور مردوں پر اطلاق کیا گیا ہے اسی طرح حضرت مریم علیہا السلام جو ایک عورت ہیں ان پر بھی اطلاق کیا گیا ہے اسی طرح باری تعالیٰ کے قول بل انتم قوم تہملون میں جانب معنی کو جانب لفظ پر غلبہ دیدیا گیا۔ اور جانب معنی کی رعایت کرتے ہوئے خطاب اور حاضر کا صیغہ استعمال کر لیا گیا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ یہاں قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ تہملون غائب کا صیغہ ہونا چاہئے کیونکہ اس کی ضمیر لفظ قوم کی طرف راجع ہے اور لفظ قوم اسم ظاہر ہونے کی وجہ سے غائب ہے اور غائب کے لئے ضمیر غائب لائی جاتی ہے نہ کہ ضمیر خطاب لہذا تہملون یاء

نیت کے ساتھ ہونا چاہئے تھا لیکن معنی کے اعتبار سے قوم سے مخاطب مراد ہیں یعنی اس جگہ قوم کا مدلول ذوات مخاطبہ ہیں اس طور پر کہ قوم اتم کی خبر ہے اور خبر مبتداء پر محمول ہوتی ہے اور معنی مبتداء کا عین ہوتی ہے یعنی جو مدلول مبتداء کا ہوتا ہے وہی خبر کا بھی مدلول ہوتا ہے پس جس طرح اتم خطاب ہے اسی طرح معنی اور مدلول کے اعتبار سے قوم بھی مخاطب ہوگی غائب نہ ہوگی۔ حاصل یہ کہ قوم کی دو جہتیں ہیں جہت نیت اور جہت خطاب۔ اول تو لفظوں کے اعتبار سے ہے اور دوم معنی کے اعتبار سے پس جہت خطاب کو جہت نیت پر اور جہت نیت پر جہت خطاب کو ترجیح اور غلبہ دیکر تجملوں صیغہ خطاب استعمال کیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ جہت خطاب اور جہت معنی کو ترجیح کیوں دیکتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ خطاب، نیت کی بہ نسبت اشرف اور اداں ہوتا ہے اور معنی کی جانب لفظ کی جانب کے مقابلہ میں اتوی اور اکمل ہوتی ہے۔

وَمَنْهُ اِى مِنَ التَّغْلِيبِ اَبَوَانِ لِلَاِبِ وَالْاَمِّ وَنَحْوِهِ كَالْعُمَرَيْنِ لِابِي بَكْرٍ وَعَمْرٍ وَالْقَمَرَيْنِ لِلشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَذَلِكَ بَانَ يُغْلَبُ اَحَدُ الْمَصَاحِبِينَ اَوْ الْمُتَشَابِهِينَ عَلَى الْاُخَرِ بَانَ بِجَعْلِ الْاُخَرُ مُتَّفَقًا لَهُ فِي الْاِسْمِ ثُمَّ يَشَى ذَلِكَ الْاِسْمُ وَيَقْصُدُ الْيَهُمَا جَمِيعًا فَمَثَلُ اَبَوَانِ لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَكَانَتْ مِنَ الْقَانَتَيْنِ كَمَا تَوْهَمُهُمْ لَآ اَبَاوَةَ لَيْسَ صِفَةً مُشْتَرَكَةً بَيْنَهُمَا كَالْقَنُوتِ فَالْحَاصِلُ اَنَّ مَخَالَفَةَ الظَّاهِرِ فِي مَثَلِ الْقَانَتَيْنِ مِنْ جِهَةِ الْهَيْئَةِ وَالصِّيغَةِ وَفِي مَثَلِ اَبَوَانِ مِنْ جِهَةِ الْمَادَةِ وَجَوْهَرِ الْفِعْلِ بِالْكَلْبَةِ۔

ترجمہ: اور تغلیب کے قبیلہ سے ابوان ماں باپ کے لئے ہے اور اس کے مثل جیسے عمرین، ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کے لئے اور قرین، چاند اور سورج کیلئے ہے اور اس تغلیب کی صورت یہ ہے کہ دو مصاحب یا دو متشابہ چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر غلبہ دیا جائے، اس طور پر کہ دوسرے کو اسم میں اس کا متفق کر دیا جائے پھر اس اسم کا تشبیہ بنا کر ذکر کر دیا جائے اور دونوں کا ارادہ کیا جائے پس ابوان باری تعالیٰ کے قول و کانٹ من القانتین کے قبیل سے نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے اس لئے کہ ابوت ایسی صفت نہیں ہے جو ماں باپ کے درمیان مشترک ہو جیسا کہ قنوت صفت مشترک ہے۔ پس حاصل یہ ہے کہ قانتین میں ظاہر کی مخالفت، ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہے اور ابوان میں مادہ اور جوہر لفظ کے اعتبار سے ہے بالکلیہ۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ تغلیب کے قبیلہ سے ابوان بھی ہے جو ماں اور باپ کیلئے ہے اور عمرین بھی ہے جس سے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ مراد ہیں اور قرین بھی ہے جو چاند اور سورج کیلئے بولا جاتا ہے اور اس تغلیب کی صورت یہ ہے کہ دو مصاحب چیزوں میں سے ایک کو یا دو متشابہ چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر اس طرح غلبہ دیا جائے کہ دوسری چیز کی پہلی کے نام اور اسم میں موافق کر لیا جائے اور پھر اس اسم کا تشبیہ بنا کر ذکر کر دیا جائے یعنی بصورت تشبیہ اس اسم کا دونوں پر اطلاق کیا جائے اور اس اسم سے دونوں کا ارادہ کیا جائے مثلاً اب اور ام میں ام کو اسم میں اب کے موافق کیا گیا یعنی ام کیلئے بھی اب کی لفظ تجویز کیا گیا اور پھر اب کا تشبیہ لاکر ابوان ذکر کیا گیا اور ابوان سے باپ اور ماں دونوں کا ارادہ کیا گیا۔ اسی طرح عمرین اور قرین کا حال ہے علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ابوان، و کانٹ من القانتین کے قبیلہ سے نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے یعنی جس طرح کی تغلیب قانتین میں ہے ابوان میں اس طرح کی تغلیب نہیں ہے اس لئے کہ قنوت ایسی صفت ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں میں مشترک ہے یعنی قنوت مذکر کی صفت بھی واقع ہوتا ہے (رجل قنانت) اور مؤنث کی صفت بھی واقع ہوتا ہے (امرأة قنانت) لیکن ابوت (باپ ہونا) ماں اور باپ کے درمیان صفت مشترکہ نہیں ہے اسلئے کہ ابوت باپ کی صفت تو واقع ہوتا ہے۔ ماں کی صفت واقع نہیں ہوتا۔ حاصل یہ کہ قانتین میں مخالفت ظاہر ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہے یعنی مذکر اور مؤنث ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مخالف ہیں کہ مذکر کی ہیئت قانتین ہے اور مؤنث کی ہیئت

قائمت ہے اور قائمین اور قائمات کی ہیئت میں مخالفت اور تغاّر اظہر من الشمس ہے لیکن مادہ اور ذات لفظ کے اعتبار سے کوئی مخالفت نہیں ہے کیونکہ مذکور مؤنث دونوں کی صفت قنوت واقع ہوتا ہے۔ اسکے برخلاف ایوان کہ اسمیں مذکر اور مؤنث ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور مادہ اور ذات لفظ کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ ہیئت کے اعتبار سے اسلئے کہ اب کے صیغہ جمع کی ہیئت آباء ہے اور اُم کے صیغہ جمع کی ہیئت امہات ہے اور مادہ کے اعتبار سے اسلئے کہ اب کا مادہ ام کے مادہ کا غیر ہے۔

ولیکنہما ایّٰیٰ وَاِذَا تَعْلِیْقُ اَمْرِ هُوَ حَصُولُ مَضْمُونِ الْجَزَاءِ بِغَيْرِهِ یَعْنِی حَصُولُ مَضْمُونِ الشَّرْطِ فِی الْاِسْتِقْبَالِ مُتَعَلِّقٌ بِغَيْرِهِ عَلَیْهِ مَعْنٰی اَنَّهُ یَجْعَلُ حَصُولُ الْجَزَاءِ مُتَرَتِّبًا وَ مُتَعَلِّقًا عَلٰی حَصُولِ الشَّرْطِ فِی الْاِسْتِقْبَالِ وَلَا یَجُوزُ اَنْ یَتَعَلَّقَ بِتَعْلِیْقِ اَمْرِ لِاَنَّ التَّعْلِیْقَ اِنَّمَا هُوَ فِی زَمَانِ التَّكْلِیْمِ لَا فِی الْاِسْتِقْبَالِ لَا تَرٰی اَنْتَکَ اِذَا قُلْتَ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتَ حُرٌّ فَقَدْ عَلَّقْتَ فِی هَذِهِ الْحَالِ حَرِیَّتَهُ عَلٰی دَخُولِ الدَّارِ فِی الْاِسْتِقْبَالِ کَانَ کُلٌّ مِنْ جُمْلَتِی کُلِّی مِنْهُمَا اِیّٰی مِنْ اِنْ وَاِذَا یَعْنِی الشَّرْطُ وَ الْجَزَاءُ فَعَلِیَّةٌ اِسْتِقْبَالِیَّةٌ اَمَّا الشَّرْطُ فَلَا نَهْ مَفْرُوضُ الْحَصُولِ فِی الْاِسْتِقْبَالِ فِیْمَنْعُ ثُبُوتِهِ وَ مَضِیُّهُ وَاَمَّا الْجَزَاءُ فَلَا نَ حَصُولَهُ مُعَلَّقٌ عَلٰی حَصُولِ الشَّرْطِ فِی الْاِسْتِقْبَالِ وَ یَمْنَعُ تَعْلِیْقَ حَصُولِ الْحَاصِلِ الثَّابِتِ عَلٰی حَصُولِ مَا یَحْصُلُ فِی الْمُسْتَقْبَلِ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ وہ دونوں یعنی اِنْ اور اِذَا ایک امر یعنی مضمون جزاء کے حصول کو آئندہ زمانہ میں اس کے علاوہ پر یعنی آئندہ زمانہ میں مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے ہیں، فی الاستقبال غیرہ سے متعلق ہے بایں معنی کہ حصول جزاء کو حصول شرط فی الاستقبال پر مرتب اور معلق کیا جاتا ہے اور (فی الاستقبال) تعلیق امر سے متعلق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ تعلیق زمانہ تکلم میں ہوتی ہے نہ کہ زمانہ استقبال میں کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جب تو نے اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَاَنْتَ حُرٌّ کہا تو، تو نے اس وقت میں اس کی آزادی کو معلق کیا ہے آئندہ زمانہ میں اس کے گھر میں داخل ہونے پر، ان اور اِذَا کے ہر دو جملوں یعنی شرط اور جزاء میں سے ہر ایک فعلیہ استقبالیہ ہوگا بہر حال شرط تو اس کا حصول آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے لہذا اس کا ثابت ہونا اور ماضی ہونا ممتنع ہوگا اور بہر حال جزاء تو اس کا حصول، حصول شرط فی الاستقبال پر معلق ہے اور حاصل شدہ اور ثابت شدہ کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا جو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگی ممتنع اور محال ہے۔

نشریح: اس جگہ فاضل مصنف نے علت (لکنہما) کو معلول (کمان کل من جملتی الخ) پر مقدم کیا ہے حالانکہ ترتیب میں معلول پہلے مذکور ہوتا ہے اور علت بعد میں اس کی وجہ یہ ہے تاکہ حکم معلول اول وبلہ میں سامع کے ذہن میں واقع ہو جائے کیونکہ وہ حکم معلول جو اول وبلہ میں سامع کے ذہن میں واقع ہوتا ہے اس حکم کی بہ نسبت اثبت اور واقع فی النفس ہوتا ہے جس کی علت کا انتظار کیا جاتا ہو اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ اِنْ اور کلمہ اِذَا دونوں چونکہ مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق کرنے کے لئے آتے ہیں اس لئے ان دونوں میں سے ہر ایک کے دونوں جملوں (شرط و جزاء) میں سے ہر ایک جملہ فعلیہ استقبالیہ ہوگا نہ اسمیہ ہوگا نہ ماضویہ اور نہ حالیہ یعنی دونوں جملوں کو فعل مضارع سے شروع کیا جائے گا اور مضارع میں استقبال کے معنی ہوں گے جیسے ان تجسی اکر مک اور اذا تجسی اکر مک۔ متن کی عبارت میں امر سے مراد مضمون جزاء کا حصول ہے اور بغیرہ کا باء علی کے معنی میں ہے اور غیر سے مراد مضمون شرط کا حصول ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ فی الاستقبال غیرہ سے متعلق ہے تعلیق امر سے متعلق نہیں ہے یعنی مضمون شرط کا حصول آئندہ زمانہ میں ہوتا ہے تعلیق آئندہ زمانہ میں نہیں ہوتی تعلیق (معلق کرنا) تو زمانہ تکلم اور زمانہ حال میں ہوتی ہے مثلاً اگر کسی نے اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَاَنْتَ حُرٌّ کہا۔

تو اس نے اسی زمانہ تکلم میں غلام کی آزادی کو اس کے آئندہ زمانہ میں گھر میں داخل ہونے پر معلق کیا ہے یعنی معلق کرنے کا زمانہ حال اور زمانہ تکلم ہے لیکن مضمون شرط کے حصول کا زمانہ آئندہ زمانہ ہے جس پر مضمون جزاء کے حصول کو معلق کیا گیا ہے۔ الحاصل کلمہ ان اور کلمہ اذ دونوں چونکہ مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق کرنے کے لئے آتے ہیں اس لئے ان دونوں میں سے ہر ایک کے دونوں جملے (شرط و جزاء) فعلیہ استقبالیہ ہوں گے جملہ شرط تو فعلیہ استقبالیہ اس لئے ہوگا کہ اس کا حصول ہی آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے اور جب اس کا حصول آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے تو اس کا ثبوت یعنی اسمیہ ہونا اور اس کا ماضی ہونا یعنی ماضویہ ہونا دونوں ممنوع ہوں گے اور جملہ جزاء فعلیہ استقبالیہ اس لئے ہوگا کہ جزاء کا حصول شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق ہے اب اگر جملہ جزاء فعلیہ ماضویہ ہوگا تو زمانہ ماضی میں حاصل شدہ چیز کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا لازم آئے گا جو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگی اور اگر جملہ جزاء فعلیہ حالیہ یا اسمیہ ہوگا تو فی الحال اور موجودہ زمانہ میں ثابت شدہ چیز کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا لازم آئے گا جو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگی اور اگر جملہ جزاء فعلیہ حالیہ یا اسمیہ ہوگا تو فی الحال اور موجودہ زمانہ میں ثابت شدہ چیز کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا لازم آئے گا جو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگی اور یہ دونوں باتیں ممنوع اور محال ہیں لہذا جملہ جزاء نہ ماضویہ ہوگا اور نہ اسمیہ اور نہ حالیہ ہوگا بلکہ فعلیہ استقبالیہ ہوگا آپ جملہ جزاء کے فعلیہ استقبالیہ ہونے پر یہ بھی دلیل دے سکتے ہیں کہ معلق کا زمانہ معلق علیہ کے زمانہ سے پہلے نہیں ہوتا بلکہ بعد میں ہوتا ہے لہذا جب معلق علیہ یعنی جملہ شرط کا زمانہ، زمانہ استقبال ہوتا ہے تو جملہ جزاء کا زمانہ، بدرجہ اولیٰ زمانہ استقبال ہوگا۔

وَلَا يُخَالِفُ ذَلِكَ لَفْظُ إِلَّا لِنَكْتَةِ لَا مَتْنَاعَ مَخَالَفَةِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ فَائِدَةٍ وَقَوْلُهُ لَفْظًا إِشَارَةً إِلَى أَنَّ الْجُمْلَتَيْنِ وَإِنْ جُعِلَتْ كِلَاهُمَا أَوْ أَحَدُهُمَا اسْمِيَّةً أَوْ فِعْلِيَّةً مَاضِيَةً فَالْمَعْنَى عَلَى الْاِسْتِقْبَالِ حَتَّى إِنَّ قَوْلَنَا إِنَّ أَكْرَمَتْنِي الْآنَ فَقَدْ أَكْرَمْتُكَ اِمْسَ مَعْنَاهُ إِنَّ تَعْتَدُ بِأَكْرَمِكَ اِيَّايَ الْآنَ فَاعْتَدُ بِأَكْرَمِي اِمْسَ۔

ترجمہ: اور لفظ اس کے خلاف نہیں ہوگا مگر کسی نکتہ کی وجہ سے کیونکہ فائدہ مقتضی ظاہر کی مخالفت ممنوع ہے اور ماتن کے قول لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دونوں جملوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو اگرچہ اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ کر لیا گیا تو بھی معنی استقبال ہی کے رہیں گے حتیٰ کہ ہمارے قول إِنَّ أَكْرَمَتْنِي الْآنَ فَقَدْ أَكْرَمْتُكَ اِمْسَ کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو اپنے اس وقت کے میرے اکرام کو شمار میں لائے گا تو میں نے کل گزشتہ جو تیرا اکرام کیا تھا میں بھی اس کو شمار میں لاؤں گا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ لفظوں میں بلا فائدہ اس کے مخالف نہیں ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ لفظ شرط اور جزاء میں سے کوئی ایک یا دونوں بغیر کسی نکتہ اور فائدہ کے فعلیہ استقبالیہ کے مخالف ہوں ہاں اگر فعلیہ استقبالیہ کے خلاف یعنی اسمیہ یا ماضویہ لانے پر کوئی نکتہ موجود ہو تو اس وقت فعلیہ استقبالیہ کے خلاف لایا جاسکتا ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ ظاہر حال اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ لفظ اور معنی میں موافقت ہو یعنی جس طرح شرط و جزاء کا معنی استقبالیہ ہونا ضروری ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہو جائے گا اسی طرح لفظ بھی استقبالیہ ہونا چاہئے الحاصل لفظ اور معنی کے درمیان موافقت کی رعایت مقتضی ظاہر حال ہونے کی وجہ سے عین بلاغت ہے لہذا بغیر کسی نکتہ اور فائدہ کے اس موافقت سے عدول نہیں کیا جائے گا کیونکہ باب بلاغت میں مقتضی ظاہر حال سے بغیر کسی نکتہ کے عدول کرنا ممنوع ہے شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے اپنے قول لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر کسی نکتہ کی وجہ سے شرط اور جزاء دونوں جملوں کو یا کسی ایک جملہ کو اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ یا اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ ہوگا معنی استقبالیہ ہی ہوگا یعنی معنی کے اعتبار سے زمانہ استقبال ہی کے لئے ہوگا مثلاً اگر کسی نے یہ کہا ان اکرم متنی الْآنَ فَقَدْ أَكْرَمْتُكَ اِمْسَ یعنی دونوں جملوں کو لفظاً فعلیہ ماضیہ ذکر کیا گیا تو دونوں جملے معنی میں استقبال ہی کے

ہوں گے چنانچہ معنی یہ ہوں گے کہ تو نے میرا آج جو اکرام کیا ہے اگر تو اس کو شمار کرے گا اور اس کے ذریعہ مجھ پر احسان جتلائے گا تو کل گزشتہ میں نے جو تیرا اکرام کیا تھا میں بھی اس کو شمار کروں گا اور اس کے ذریعہ احسان جتلاؤں گا۔

وقَدْ يُسْتَعْمَلُ اِنْ فِي غَيْرِ الاستِقْبَالِ قِيَاسًا مُطَرِّدًا مَعَ كَانَ نَحْوُ وَاِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ اَيَّ وَاِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ كَمَا وَكَذَا اِذَا جِيءَ بِهَا فِي مَقَامِ التَّأَكُّيدِ بَعْدَ وَاوِ الْحَالِ لِمُجَرَّدِ الْوَصْلِ وَالرَّبْطِ دُونَ الشَّرْطِ نَحْوُ زَيْدٌ وَاِنْ كَثُرَ مَالُهُ بَخِيلٌ وَعَمْرُوٌّ وَاِنْ أُعْطِيَ جَاهًا لَنِيْمٌ وَفِي غَيْرِ ذَلِكَ قَلِيلاً كَقَوْلِهِ فَيَا وَطَنِي اِنْ فَاتَنِي بَكَ سَابِقٌ مِنَ الدَّهْرِ فَلْيَنْعِمْ لِسَاكِنِكَ الْبَالِ۔

ترجمہ: اور کلمہ ان فعل کا ان کے ساتھ غیر استقبال میں قیاساً عام طور پر استعمال کیا جاتا ہے جیسے وان کنتم فی ریب، یعنی اگر تم شک میں ہو جیسا کہ گذر چکا اسی طرح کلمہ ان کو جب واو حالہ کے بعد تاکید کے موقع پر محض وصل اور ربط کے لئے لایا جائے نہ کہ شرط کے لئے جیسے زید اگرچہ اس کا مال زیادہ ہے بخیل ہے اور عمرو اگرچہ اس کو عہدہ دیدیا گیا کمینہ ہے اور اس کے علاوہ میں کم، جیسے شاعر کا قول اے میرے وطن اگر تیرے اندر میرے رہنے کو گذرے ہوئے زمانہ نے فوت کر دیا تو تیرے اندر رہنے والے کا دل خوش رہے۔

تشریح: علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ فعل کان کے ساتھ کلمہ ان عام طور پر غیر استقبال میں یعنی ہیئتہ (لفظاً اور معنی) ماضی میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے وان کنتم فی ریب میں فعل کان لفظاً اور معنی دونوں حیثیتوں سے ماضی ہے مگر اس کے باوجود اس کے ساتھ کلمہ ان استعمال کیا گیا ہے اسی طرح اگر کلمہ ان واو حالہ کے بعد تاکید حکم کے موقع میں محض ربط اور وصل کے لئے لایا گیا ہو اور شرط اور تعلیق کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو بھی اس کو فعل ماضی کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے جیسے زید وان کثر ماله بخیل اور عمرو وان اعطی جاہا لنیم، میں کلمہ ان فعل ماضی کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے اور ان دو موقعوں کے علاوہ میں کلمہ ان فعل ماضی کے ساتھ کم استعمال کیا جاتا ہے یعنی ان دو موقعوں کے علاوہ میں کلمہ ان باوجود یکہ شرط کے لئے ہے غیر استقبال (ماضی) میں استعمال تو ہوتا ہے مگر کم استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابوالعلیٰ معری کے قول فیا وطنی ان فاتنی بک سابق من الدهر فلینعم لساکنک البال میں کلمہ ان ایسے فعل ماضی (فات) کے ساتھ مستعمل ہے جو لفظاً بھی ماضی ہے اور معنی بھی ماضی ہے اور کلمہ ان شرط کے لئے ہے اور اس کا جواب فلا لوم علی محذوف ہے فلینعم یا کے ضمیر اور عین کے فتح کے ساتھ مجہول پڑھا گیا ہے مگر معنی میں معروف کے ہیں بعض حضرات نے یا اور عین کے فتح کے ساتھ معروف ہی پڑھا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ابوالعلاء وطن چھوڑنے پر حزن و ملال اور حسرت و افسوس کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے اے میرے وطن گزشتہ زمانے سے اگر تیرے اندر میرے قیام اور سکونت کو فوت کر دیا ہے اور میرے لئے تیرے اندر قیام آسان نہیں رہا اور میرے علاوہ دوسرے لوگ آکر تجھ میں بس گئے تو مجھ پر کوئی ملامت نہیں ہے کیونکہ میں نے تجھ کو مجبوراً چھوڑا ہے تجھ میں کوئی عیب نہیں ہے لہذا میں تو دعا ہی کرتا ہوں کہ تیرے اندر رہنے والوں کا دل خوش رہے۔

(نوائد) جس طرح کبھی کلمہ ان ماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسا کہ بیان کیا گیا اسی طرح کلمہ اذ بھی ماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے ”حتی اذا ساوی بین الصدفین“ میں اذ فعل ماضی ساوی کے ساتھ استعمال ہوا ہے جو لفظاً اور معنی دونوں طرح ماضی ہے کلمہ اذ استمرار کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے اذا لقوا الذین آمنوا قالوا آمنا میں کلمہ اذ استمرار کے لئے مستعمل ہے مطلب یہ ہے کہ منافقین کی ہمیشہ کی عادت یہ ہے کہ وہ جب بھی موئنین سے ملیں گے تو اپنے مومن ہونے کا دعویٰ کریں گے حالانکہ ایمان کا ذرہ بھی ان کے پاس نہیں ہے۔

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى تَفْصِيلِ النُّكْتَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى الْعُدُولِ عَنْ لَفْظِ الْفِعْلِ الْمُسْتَقْبَلِ بِقَوْلِهِ كَأَبْرَازٍ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرُضِ الْحَاصِلِ لِقَوْلِهِ الْأَسْبَابُ الْمَتَّاعِدَةُ فِي حُصُولِهِ نَحْوُ إِنْ اشْتَرَيْنَا كَانَ كَذَا حَالِ انْعِقَادِ اسْبَابِ الْاِشْتِرَاءِ أَوْ كَوْنِ مَا هُوَ لِلْوُقُوعِ كَالْوَقْعِ هَذَا عَطَفَ عَلَى قُوَّةِ الْأَسْبَابِ وَكَذَا الْمَعْطُوفَاتُ بَعْدَ ذَلِكَ لِأَنَّهَا كُلُّهَا عَلَلٌ لِأَبْرَازٍ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرُضِ الْحَاصِلِ عَلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهِ فِي أَظْهَارِ الرَّغْبَةِ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهَا كُلُّهَا عَطَفَ عَلَى أَبْرَازٍ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرُضِ الْحَاصِلِ فَقَدْ سَهَّاهَا ظَاهِرًا أَوْ التَّفَاوُلِ أَوْ أَظْهَارِ الرَّغْبَةِ فِي وَقُوعِ الشَّرْطِ نَحْوُ إِنْ ظَفَرْتُ بِحَسَنِ الْعَاقِبَةِ فَهُوَ الْمَرَامُ هَذَا يَصْلُحُ مَثَلًا لِلتَّفَاوُلِ وَلَا أَظْهَارِ الرَّغْبَةِ وَلَمَّا كَانَ إِقْتِضَاءُ أَظْهَارِ الرَّغْبَةِ أَبْرَازَ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرُضِ الْحَاصِلِ يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ فَإِنَّ الطَّالِبَ إِذَا عَظُمَتْ رَغْبَتُهُ فِي حُصُولِ أَمْرٍ يَكْتَرُ تَصَوُّرُهُ أَنَّ الطَّالِبَ آيَاهُ أَيْ ذَلِكَ الْأَمْرَ فَرُبَّمَا يَخِيلُ ذَلِكَ الْأَمْرَ إِلَيْهِ أَيْ إِلَى ذَلِكَ الطَّالِبِ حَاصِلًا فَيَعْبُرُ عَنْهُ بِلَفْظِ الْمَاضِي۔

ترجمہ: پھر ماتن نے اپنے قول کا براز غیر الحاصل سے اس نکتہ کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے جو لفظ فعل مستقبل سے عدول کا مقتضی ہے جیسے غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا ان اسباب کے قوی ہونے کی وجہ سے جن کو اس کے حصول کے سلسلہ میں اختیار کیا گیا ہے جیسے اسباب اشتراء کے موجود ہونے کے وقت "ان اشترینا کان کذا" (کہا جائے، یا اس چیز کے جو وقوع کے لئے ہے واقع کے مانند ہونے کی وجہ سے یہ قوت اسباب پر معطوف ہے اور ایسے ہی اس کے بعد کے معطوفات اسلئے کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علتیں ہیں (جیسا کہ) ماتن نے اظہار رغبت میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور جن لوگوں نے کہا کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل پر معطوف ہیں تو انھوں نے بڑی غلطی کی ہے یا تفاؤل کیلئے یا وقوع شرط میں رغبت ظاہر کرنے کیلئے جیسے اگر میں حسن خاتمہ سے کامیاب ہو گیا تو یہ ہی مقصود ہے یہ تفاؤل اور اظہار رغبت دونوں کی مثال ہو سکتی ہے، چونکہ اظہار رغبت کا ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل کو مقتضی ہونا قدرے تفصیل کا محتاج ہے اس لئے مصنف نے اس کی طرف اپنے قول فان الطالب الخ اشارہ کیا ہے کیونکہ جب طالب کی رغبت کسی چیز کے حصول میں زیادہ ہو جاتی ہے تو طالب کو اس چیز کا تصور بھی بہت زیادہ رہتا ہے پس بسا اوقات اس طالب کو اس چیز کا ایسا خیال ہو جاتا ہے کہ وہ چیز حاصل ہو چکی چنانچہ وہ اس کو لفظ ماضی سے تعبیر کر دیتا ہے۔

تشریح: شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا ہے کہ ماتن اپنے قول ابراز الخ سے اس نکتہ کے سبب کی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں جو نکتہ لفظ فعل مستقبل سے لفظ ماضی کی طرف عدول کا داعی اور مقتضی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ ان اور اذا کا لفظ فعل مستقبل کے ساتھ استعمال کے بجائے لفظ ماضی کیساتھ استعمال اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ غیر حاصل چیز کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا مقصود ہو اور یہ ابراز کبھی تو اس وقت ہوتا ہے جبکہ غیر حاصل چیز کے حصول کے سلسلہ میں قوی اسباب جمع ہوں مثلاً کسی چیز کو خریدنے کیلئے جس قدر اسباب درکار ہوں وہ سب مہیا ہوں یعنی بازار میں وہ چیز کثرت کیساتھ موجود ہو جس خرید کرنے کا ارادہ ہو اور خریدار کم ہوں، مشتری کے پاس روپے بھی ہوں اور بیچنے والے بچنا بھی چاہتے ہوں پس جب خرید کرنے کے یہ تمام اسباب موجود ہوں مگر خریداری نہ کی ہو تو اس غیر حاصل ثراء کو حاصل کی صورت میں ظاہر کرنے کیلئے کلمہ ان کیساتھ لفظ ماضی کا میخ لا کر "ان اشترینا کان کذا" کہہ دیا جاتا ہے اور کبھی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادہ سے معنی مستقبل کو ماضی کیساتھ جملہ شرطیہ لا کر اسلئے تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایک واقع ہونے والی چیز کو واقع کے مرتبہ میں فرض کر لیا گیا ہے جیسے یہ رکاوٹ "ان مت کان کذا و کذا" اگر میں مر گیا تو ایسا اور ایسا ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت یعنی کمون ماسو للوقوع کالواقع قوت اسباب پر معطوف ہے اسی طرح بعد میں آنے والے معطوفات یعنی تقاول اور اظہار رغبت قوت اسباب پر معطوف ہیں کیونکہ یہ سب (قوت اسباب، کون ماسو للوقوع کالواقع، تقاول، اظہار رغبت) ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علتیں ہیں جیسا کہ اظہار رغبت کے ذیل میں خود مصنفؒ نے فان الطالب اذا عظمت سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اظہار رغبت ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علت ہے اور جب اظہار رغبت ابراز کی علت ہے تو تقاول اور کون ماسو للوقوع کالواقع بھی ابراز کی علتیں ہوں گی حاصل یہ کہ فعل ماضی کے ساتھ کلمہ ان اور اذا کے استعمال کا نکتہ تو صرف ایک ہے یعنی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل مگر اس نکتہ کے اسباب اور علتیں چار ہیں (۱) قوت اسباب (۲) کون ماسو (۳) تقاول (۴) اظہار رغبت۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل پر معطوف ہیں اور کلمہ ان اور اذا کے ساتھ فعل ماضی کے استعمال کرنے کے نکتے ہیں مگر ان حضرات کا یہ خیال غلط ہے جیسا کہ مصنف کے اشارہ سے واضح ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادے سے معنی مستقبل کو ماضی کے ساتھ جملہ شرطیہ لا کر اس لئے تعبیر کیا جاتا ہے کہ وہ تقاول مقصود ہوتا ہے اور اس ابراز میں تقاول اس چیز کا ذکر کرنا ہے جو سامع کو خوش کر دے اس طور پر کہ سامع جب کسی چیز کی آرزو کرے اور متکلم اس کو ایسے صیغہ (ماضی) سے تعبیر کرے جو اس کے حصول کی خبر دیتا ہو تو اس سے سامع یقیناً خوش ہوگا اور اسی کا نام ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل ہے۔ الحاصل ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کبھی تقاول کی وجہ سے ہوتا ہے اور بھی متکلم وقوع شرط کے سلسلے میں اپنی رغبت ظاہر کرنے کے لئے ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادے سے فعل مستقبل سے فعل ماضی کی طرف عدول کرتا ہے یعنی کلمہ ان کے ساتھ فعل مستقبل کی جگہ فعل ماضی ذکر کرتا ہے جیسے ان ظفرت بحسن العاقبة فهو المرام شارح کہتے ہیں کہ یہ کلام تقاول اور اظہار رغبت دونوں کی مثال بن سکتا ہے ظفرت کو اگر ت کے فتح کے ساتھ صیغہ مخاطب پڑھا جائے تو یہ تقاول کی مثال ہوگا معنی ہوں گے اگر تو حسن خاتمہ کے ساتھ کامیاب ہو گیا تو یہ ہی مقصود ہے اور اگر ضمہ کے ساتھ متکلم کا صیغہ پڑھا جائے تو اظہار رغبت کی مثال ہوگا معنی ہوں گے اگر میں حسن خاتمہ کے ساتھ کامیاب ہو گیا تو یہی مقصود ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ اظہار رغبت کا ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کو مقتضی ہونا چونکہ خفاء کی وجہ سے ایک گونہ تفصیل کا محتاج تھا اس لئے مصنفؒ نے بذات خود اس کی علت ذکر فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اظہار رغبت، ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کو اس لئے چاہتا ہے کہ طالب کی نظر میں جب کسی چیز کی رغبت زیادہ ہو جاتی ہے تو بسا اوقات یہ چیز ایسی متصور اور متخیل ہو جاتی ہے اور ایسی معلوم ہونے لگتی ہے گویا حاصل ہو گئی لہذا اس غیر حاصل چیز کو حاصل شدہ ظاہر کرنے کے لئے ماضی کے ساتھ تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَعَلَيْهِ اِنِّى عَلٰى اِسْتِعْمَالِ الْمَاضِىِّ مَعَ اِنِّى لَا ظَهَارَ الرَّغْبَةِ فِى الْوُقُوعِ وَرَدَّ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَلَا تَكْرَهُوْا فِتْيَانَكُمْ عَلٰى الْبَغَاءِ اِنَّ اَرَدْنَ تَحْصُنَا حَيْثُ لَمْ يَقُلْ اِنِّىْ يُرَدُّنْ۔

ترجمہ: اور وقوع شرط میں اظہار رغبت کے لئے کلمہ ان کے ساتھ ماضی کے استعمال پر باری تعالیٰ کا قول وارد ہوا ہے (جس کا ترجمہ یہ ہے) اور اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پکارا ماضی کا ارادہ رکھیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اِنِّىْ يُرَدُّنْ نہیں کہا ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وقوع شرط میں اظہار رغبت کی وجہ سے ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادے سے کلمہ ان کے ساتھ فعل ماضی کو استعمال کرنے کے قبیل سے باری تعالیٰ کا یہ قول بھی ہے وَلَا تَكْرَهُوْا فِتْيَانَكُمْ عَلٰى الْبَغَاءِ اِنَّ اَرَدْنَ تَحْصُنَا اس آیت میں نہی عن الاکراه (لاکڑھوا) جو باندیوں کے ارادہ عفت پر مطلق ہے استقبال ہے پس جب جزاء استقبال ہے تو شرط یعنی ان کا ارادہ

تخصن بھی استقبالی ہوگا لہذا اس معنی مستقبل کو تفسیر کرنے کے لئے مستقبل کا صیغہ یعنی ان یردن لانا چاہیے تھا مگر مستقبل کا صیغہ نہیں لایا گیا بلکہ ماضی کا صیغہ ان ارادن لایا گیا ہے تاکہ یہ بات ظاہر ہو جائے کہ باری تعالیٰ کو وقوع شرط یعنی ان کے ارادہ تخصن کی طرف رغبت ہے یہاں یہ اعتراض ہے کہ وقوع شرط میں اظہار رغبت کی اس مثال کو فاضل مصنف نے وعلیہ کہہ کر الگ کر کے کیوں ذکر کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سابقہ مثال اور اس مثال میں تفاوت ہے وہ یہ کہ سابقہ مثال میں متکلم انسان ہے اور اس مثال میں متکلم باری تعالیٰ ہیں اور باری تعالیٰ رغبت سے منزہ ہیں۔ لہذا باری تعالیٰ کے حق میں رغبت سے اس کا لازم یعنی کمال رضا مراد ہے نیز اظہار رغبت کا ابراز کو مقتضی ہونا باری تعالیٰ کے حق میں جاری نہیں ہوتا کیونکہ کثرت تصور اور تخیل حصول باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے پس باری تعالیٰ کے حق میں اظہار رغبت کے معنی یہ ہوں گے کہ باری تعالیٰ وقوع شرط یعنی ان کے ارادہ تخصن پر کامل درجہ کی رضامندی کا اظہار کرتے ہیں اور یہاں اپنی کمالی رضا کے اظہار کی وجہ سے ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادہ سے معنی مستقبل کو کلمہ ان کے ساتھ فعل ماضی (اردن) کے ساتھ تعبیر کیا ہے پس چونکہ انسان کے اظہار رغبت اور اللہ کے اظہار رغبت میں فرق ہے اس لئے مصنف کتاب نے کلام کے اسلوب کو بدل دیا اور باری تعالیٰ کے اظہار رغبت کو وعلیہ کے ذریعہ الگ کر کے بیان فرمایا۔

فَإِنْ قِيلَ تَعْلِيْقُ النَّهْيِ عَنِ الْاِكْرَاهِ بِارَادَتِهِنَّ التَّحْصُّنُ يُشْعَرُ بِجَوَازِ الْاِكْرَاهِ عِنْدَ انْتِفَائِهَا عَلَى مَا هُوَ مُقْتَضَى التَّعْلِيْقِ بِالشَّرْطِ اُجِيبَ بِانِ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ التَّقْيِيْدَ بِالشَّرْطِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَائِهِ اِنَّمَا يَقُولُونَ بِهِ اِذَا لَمْ يَظْهَرْ لِلشَّرْطِ فَائِذَةٌ اُخْرَى وَيَجُوزُ اَنْ يَكُوْنَ فَاَنْدَتُهُ فِي الْاَلَمَةِ الْمَبَالِغَةِ فِي النَّهْيِ عَنِ الْاِكْرَاهِ يَعْنِي اَنْهُمْ اِذَا ارْذَنَ الْعَفْءَ فَالْمَوْلَى اِحْقَ بِارَادَتِهَا وَاَيْضاً دَلَالَةُ الشَّرْطِ عَلَى انْتِفَاءِ الْحُكْمِ اِنَّمَا هُوَ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ وَالْاِجْمَاعِ الْقَاطِعُ عَلَى حُرْمَةِ الْاِكْرَاهِ مُطْلَقاً قَدْ عَارَضَهُ وَالظَّاهِرُ يَدْفَعُ بِالْقَاطِعِ.

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نہی عن الاکراہ کو ان کے ارادہ عفت پر معلق کرنا اس بات کی خبر دیتا ہے کہ عدم ارادہ عفت کے وقت اکراہ جائز ہے جیسا کہ یہ تعلیق بالشرط کا مقتضی ہے جواب دیا جائے گا کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ شرط کے ساتھ مقید کرنا انقضاء شرط کے وقت حکم کے منسحب ہونے پر دلالت کرتا ہے تو وہ اس کے اس وقت قائل ہیں جبکہ شرط کا کوئی دوسرا فائدہ ظاہر نہ ہو اور یہ بات جائز ہے کہ آیت میں شرط کا فائدہ نہی عن الاکراہ میں مبالغہ ہو یعنی جب باندیوں نے عفت کا ارادہ کیا تو مولیٰ ارادہ عفت کا زیادہ حقدار ہے نیز حکم کے منسحب ہونے پر شرط کی دلالت تو بحسب اظہار ہے اور اجماع جو مطلقاً حرمت اکراہ پر دلیل قطعی ہے اس کے معارض ہے اور ظاہر کو دلیل قطعی کے مقابلے میں دور کر دیا جاتا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں شارح نے مذکورہ آیت پر وارد ہونے والے ایک اعتراض اور اس کے جواب کو نقل کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آیت وَلَا تَكْرِهْهُو فَيَسَاتِكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ اِنْ ارْذَنَ تَحْصُّنًا جملہ شرطیہ کا مفہوم مخالف اس بات کا مقتضی ہے کہ باندیاں اگر اپنی عفت اور پاکدامنی نہ چاہیں تو ان کے آقاؤں کے لئے ان کو زنا پر مجبور کرنے کی اجازت ہے حالانکہ یہ بات بالکل ناجائز ہے یعنی باندیاں اپنی عفت چاہیں یا نہ چاہیں بہر صورت آقاؤں کے لئے ان کو زنا پر مجبور کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ شارح نے اس اعتراض کے دو جواب دے دیے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ جو حضرات مفہوم مخالف کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کسی حکم کو شرط کے ساتھ مقید کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انقضاء شرط کے وقت حکم منسحب ہو جاتا ہے تو وہ بھی اس کے قائل اس وقت ہیں جبکہ شرط کا دوسرا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہو دیکھئے شرط کا اصل فائدہ تو حکم سے اس چیز کو خارج کرنا ہوتا ہے جس چیز میں شرط نہ ہو پس اگر شرط کا یہی فائدہ ظاہر ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ ظاہر نہ ہو تو یہ

حضرات بلاشبہ مفہوم مخالف کے قائل ہیں یعنی انتفاء شرط کے وقت انتفاء حکم کے قائل ہیں لیکن اگر شرط کا اس کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ بھی ظاہر ہو تو یہ حضرات بھی مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں یعنی انتفاء شرط سے انتفاء حکم کے قائل نہیں ہیں اور یہاں آیت میں شرط کا دوسرا فائدہ موجود ہے وہ یہ کہ باری تعالیٰ نے نبی عن الاکراہ میں مبالغہ پیدا کیا ہے اس طور پر کہ باری عز اسمہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ باندیاں اگر اپنی عفت نہ چاہیں تو تم اس وقت بھی ان کو بدکاری پر مجبور نہ کرو اور اگر وہ اپنی عفت چاہتی ہیں تو تم بدرجہ اولیٰ ان کی عفت چاہو اور ان کو زنا پر مجبور نہ کرو۔ یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص کسی سے کہے کہ بھائی مسجد میں گالیاں دینا برا ہے، دیکھئے اس کہنے والے کا منشاء یہ ہرگز نہیں ہے کہ مسجد سے باہر گالیاں دینا جائز اور مستحسن ہے بلکہ اس کا منشاء مبالغہ پیدا کرنا ہے کہ گالیاں دینا تو فی نفسہ برا ہے مگر مسجد میں دینا بہت برا ہے پس اسی طرح آیت میں باندیوں کے ارادہ عفت کے وقت ان کو زنا پر مجبور کرنے کی شاعت اور قباحت کو بیان کرنا مقصود ہے عدم ارادہ عفت کے وقت زنا پر مجبور کرنے کی اجازت دینا مقصود نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت کے مفہوم مخالف کی دلالت یعنی شرط کے انتفاء سے حکم کا منقہ ہونا یعنی عدم ارادہ عفت کے وقت باندیوں کو زنا پر مجبور کرنے کی اجازت بحسب لظاہر ہے یعنی یہ بات ظاہر مفہوم سے حاصل ہو رہی ہے اور اجماع جو ایک دلیل قطعی ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ باندیاں اپنی عفت چاہیں یا نہ چاہیں بہر صورت ان کو زنا پر مجبور کرنا حرام ہے۔ الحاصل ظاہر اور قاطع کے درمیان تعارض ہے اور ظاہر اور قاطع کے درمیان تعارض کی صورت میں ظاہر مدفوع اور ناقابل عمل ہوتا ہے لہذا یہاں بھی اجماع جو دلیل قطعی ہے اس پر عمل واجب ہوگا مفہوم مخالف جو ایک دلیل ظاہر ہے اس پر عمل جائز نہ ہوگا۔

قال السكاكي أول التعريض ائى ابراز غير الحاصل فى معرض الحاصل اما لما ذكر واما للتعريض بان ينسب الفعل الى واحد والمراد غيره نحو قوله تعالى ولقد أوحى اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك فال مخاطب هو النبى ﷺ وعدم اشرائه مقطوع به لكن جئ بلفظ الماضى ابرازاً للاشراك الغير الحاصل فى معرض الحاصل على سبيل الفرض والتقدير تعريضاً لمن صدر عنهم الاشراك بانه قد حبطت اعمالهم كما اذا شتمك احد فتقول والله ان شتمنى الامير لضربه ولا يخفى انه لا معنى للتعريض بمن لم يصدر عنهم الاشراك وإن ذكر المضارع لا يفيد التعريض لكونه على اصله ولما كان فى هذا الكلام نوع خفاء وضعف نسبة الى السكاكى والا فهو قد ذكر جميع ما تقدم.

ترجمہ: سکاکی نے کہا یا تعريض کے لئے یعنی غیر حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا یا تو ان مقاصد کے لئے ہوتا ہے جو ذکر کئے گئے اور یا تعريض کے لئے بایں طور کہ فعل کو ایک کی طرف منسوب کیا جائے اور مراد اس کا غیر ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول، اور تیری طرف اور تجھ سے پہلوں کی طرف وحی کی گئی کہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل باطل ہو جائے گا پس مخاطب تو آنحضرت ﷺ ہیں اور آپ کا شرک نہ کرنا یہ یقینی ہے لیکن بطریق فرض اشراک غیر حاصل فی معرض الحاصل کو ظاہر کرتے ہوئے لفظ ماضی کے ساتھ لایا گیا ان لوگوں پر تعريض کرنے کے لئے جن سے اشراک صادر ہوا کہ ان کے عمل باطل ہو گئے جیسے جب تجھے کوئی گالی دے اور تو کہے بخدا اگر بادشاہ بھی مجھے گالی دے گا تو میں اسے ماروں گا اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ جن لوگوں سے اشراک صادر نہیں ہوا ان سے تعريض کے کوئی معنی نہیں ہیں اور اگر مضارع ذکر کیا جائے وہ یہ تعريض کا فائدہ نہیں دے گا کیونکہ یہ اپنی اصل پر ہے اور چونکہ اس کلام میں ایک گونہ خفاء اور ضعف تھا اس لئے مصنف نے اس کو سکاکی کی طرف منسوب کر دیا ہے ورنہ تو سکاکی نے سابقہ تمام مضمون ذکر کیا ہے۔

تشریح: مصنف کی عبارت **اوالتعريض قوت اسباب** پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا کبھی تو مذکورہ اغراض (قوت اسباب، کون مابوللو قوع کا لواقع، تهاؤل، اظہار رغبت وغیرہ) کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی تعريض کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے، تعريض یہ ہے کہ فعل کی نسبت تو ایک شخص کی طرف کی جائے مگر مراد اس کے علاوہ کو لیا جائے اور اس پر ایسا قرینہ موجود ہو جو یہ بتلا دے کہ یہاں وہ شخص مراد نہیں ہے جس کی طرف فعل منسوب ہے بلکہ اس کے علاوہ یہ شخص مراد ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے جائی زید کہا اور زید کا بیٹا مراد لیا تو ابن زید مراد ہونے پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے تعريض نہ ہوگی۔ تعريض کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ”ولقد اوحی الیک“ الآیۃ یعنی تیری طرف اور تجھ سے پہلے انبیاء کی طرف وحی کی گئی ہے کہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل باطل ہو جائے گا، اس آیت میں آنحضرت ﷺ مخاطب ہیں اور ہر زمانہ میں آپ کا شرک نہ کرنا یقینی ہے کیونکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بعثت سے پہلے بھی شرک سے معصوم ہوتے ہیں اور بعثت کے بعد بھی۔

مگر اس کے باوجود جملہ شرط ماضی کی صورت میں لایا گیا تا کہ اس اشراک کو جو نبی کے حق میں غیر حاصل ہے بطریق فرض حاصل کی جگہ میں ظاہر کیا جاسکے اور اس ابراز کی غرض ان لوگوں پر جنہوں نے شرک کا ارتکاب کیا ہے اس بات پر تعريض کرنا ہے کہ ان کے عمل ضائع ہو گئے، ملاحظہ فرمائیے یہاں فعل شرک منسوب تو کیا گیا ہے آنحضرت ﷺ کی طرف مگر مراد آپ ﷺ نہیں ہیں بلکہ وہ لوگ مراد ہیں جن سے شرک کا صدور ہو چکا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ جب فعل شرک پر حیط اعمال کی وعید کا ترتب ہوا حالانکہ یہاں فعل شرط ایسی ذات والاصفات کی طرف منسوب ہے جس سے شرک کا صدور محال تھا محال ہے اور محال رہے گا تو مخاطب سمجھ گئے کہ یہاں آپ کی ذات مراد نہیں ہے بلکہ یہ وعید ان لوگوں کے لئے ہے جن سے فعل شرک صادر ہوا ہے آپ اگر تھوڑا سا غور کریں تو اندازہ ہوگا کہ اس تعريض میں دو فوائد ہیں، پہلا فائدہ تو کفار کو زجر و توبیخ کرنا ہے اس طور پر کہ کفار کے اعمال جانوروں کے اعمال کی طرح ہیں کہ دونوں کے اعمال کا کوئی ثمرہ نہیں ہے جس طرح جانوروں کے اعمال بیکار ہیں اسی طرح کفار کے اعمال بھی بیکار ہیں اس لئے کہ شرک کا ارتکاب جب اشرف خلق یعنی نبی کے اعمال کو بیکار کر دیتا ہے تو ان کی حیثیت ہی کیا ہے۔

دوسرا فائدہ کفار کو ذلیل کرنا ہے اس طور پر کہ کفار جانوروں کی طرح خطاب باری کے بھی مستحق نہیں ہیں یہی وجہ ہے کہ شرک جیسے شنیع فعل کی نسبت کے ساتھ نبی کو مخاطب کرنا گوارا کیا گیا مگر کفار کو مخاطب کرنا پسند نہیں کیا گیا۔ شارح نے تعريض کے سلسلہ میں عوامی انداز کی ایک مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کوئی کسی کو گالی دے اور گالی کھانے والا یوں کہے بخدا اگر بادشاہ مجھ کو گالی دیگا تو میں اس کو ماروں گا تو یہ کلام اس بات پر تعريض ہوگا کہ جو شخص بھی مجھ کو گالی دیگا وہ مستحق سزا ہوگا لہذا تو مستحق سزا ہے میں تجھے ضرور ماروں گا۔

ولا یخفی سے شارح نے فحالی کے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، علامہ خلائی نے علامہ سکا کی پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ مذکورہ آیت میں صرف ان لوگوں پر تعريض ہے جس سے شرک کا صدور ہو چکا ہے غلط ہے بلکہ یہ تعريض عام ہے ان لوگوں کو بھی جن سے شرک کا صدور ہو چکا ہے اور ان کو کبھی جن سے شرک کا صدور نہیں ہوا دوسری بات یہ ہے کہ تعريض فعل شرک کو اس ذات کی طرف منسوب کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے جس ذات سے اس فعل کا صدور ممتنع ہے وہ فعل صیغہ ماضی کے ساتھ ہو یا مضارع کے ساتھ اس لئے کہ جس ذات کی طرف فعل شرک منسوب ہے جب اس کا مراد لینا ممتنع ہے تو لاحالہ دوسرے لوگ مراد ہوں گے اور اسی کا نام تعريض ہے بہر حال اس جگہ جس طرح فعل ماضی سے تعريض حاصل ہو جاتی ہے اسی طرح فعل مضارع (لعمن تشرک) سے بھی تعريض حاصل ہو جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو سکا کی کا یہ کہنا کہ مستقبل سے ماضی کی طرف عدول کبھی تعريض کے لئے ہوتا ہے کیسے درست ہوگا۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ وہ

لوگ جن سے شرک کا صدور نہیں ہوا ہے تعریض کے مستحق نہیں ہیں کیونکہ تعریض کا مقصد زبرد تو بیخ ہے اور زبرد تو بیخ اس فعل قبیح پر ہوتا ہے جو واقع ہو چکا ہو اور جو ابھی واقع نہیں ہوا بلکہ آئندہ واقع ہوگا اس پر زبرد تو بیخ نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس آیت میں انہیں لوگوں پر تعریض ہوگی جنہوں نے شرک کا ارتکاب کر لیا ہے اور جن سے ابھی شرک کا صدور نہیں ہوا ان پر تعریض نہ ہوگی۔ دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہاں فعل شرک کو اس ذات کی طرف منسوب کرنے سے تعریض حاصل ہو جائے گی جس سے اس فعل کا صدور ممتنع ہے خواہ وہ فعل ماضی ہو یا مضارع بلکہ صرف فعل ماضی کو منسوب کرنے سے تعریض حاصل ہوگی فعل مضارع کو منسوب کرنے سے صدور ممتنع ہے کیونکہ کلمہ ان کے ساتھ فعل ماضی اگرچہ مستقبل کے معنی میں ہوتا ہے لیکن لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کرنا غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرتا ہے اور غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کا ارتکاب کرنے کے لئے نکتہ کا ہونا ضروری ہے اور نکتہ اس جگہ تعریض ہے لہذا یہاں فعل مستقبل سے ماضی کی طرف عدول یعنی فعل مستقبل کے بجائے فعل ماضی سے تعبیر کرنا تعریض کے لئے ہوگا اور اگر یہاں فعل مضارع (لکن شرک) ذکر کر دیا جاتا تو براز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام اپنی اصل پر ہوتا اور اصل نکتہ کا محتاج نہیں ہوتا ہے اور جب اصل نکتہ کا محتاج نہیں ہوتا تو فعل مضارع کے ساتھ تعبیر کرنا مفید تعریض بھی نہ ہوگا اور جب فعل مضارع کے ساتھ تعبیر کرنا مفید تعریض نہیں ہے تو خلطائی محترم کا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ فعل ماضی ہو یا مضارع دونوں صورتوں میں تعریض حاصل ہو جاتی ہے بلکہ بات وہی صحیح ہے جو علامہ سکا کی نے کہی ہے کہ مستقبل سے ماضی کی طرف عدول بھی تعریض کے لئے ہوتا ہے یعنی تعریض صرف ماضی کی صورت میں حاصل ہوتی ہے مضارع کی صورت میں حاصل نہیں ہوتی۔

ولما كان في هذا الكلام الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ سابق میں جو کچھ کہا گیا ہے یعنی توت اسباب وغیرہ وہ سب علامہ سکا کی کا فرمودہ ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ مصنف نے اول التعریض سے پہلے سکا کی کا ذکر کر کے تعریض کو سکا کی کی طرف منسوب کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس کلام (اول التعریض) میں چونکہ ایک گونہ خفا، اور ضعف تھا اس لئے مصنف نے اس کلام کو سکا کی کی طرف منسوب کر دیا ہے ورنہ پورا ہی کلام سکا کی کا ہے کیونکہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ کمزور باتوں کو اپنی طرف منسوب کرنے سے گریز کرتا ہے۔ رہا یہ سوال کہ اس کلام میں خفا اور ضعف کیا ہے تو اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ اس کلام پر علامہ خلطائی جیسے فاضل شخص کا اعتراض کرنا خود اس کلام کے ضعف کی دلیل ہے۔

ثم قال ونظيره ائ نظير لنن اشركت في التعريض لا في استعمال الماضي مقام المضارع في الشرط للتعريض قوله تعالى ومالي لا اغبط الذي فطرنى ائ ومالك لا تعبدون الذي فطركم بدليل واليه ترجعون

ترجمہ : پھر سکا کی نے کہا اور لنن اشركت کی نظیر تعریض میں نہ کہ برائے تعریض مضارع کی جگہ ماضی کو شرط کے لئے استعمال کرنے میں باری تعالیٰ کا یہ قول ہے مجھے کیا ہو گیا ہے کہ میں انکی عبادت نہ کروں جس نے مجھے پیدا کیا ہے یعنی تمہیں کیا ہو گیا کہ تم اس کی عبادت نہیں کرتے ہو جس نے تم کو پیدا کیا ہے دلیل والیہ ترجعون ہے اسلئے کہ اگر تعریض نہ ہو تو ایلیہ الرجوع کہنا مناسب ہوتا اس بناء پر کہ سیاق آیت کے موافق یہی ہے۔

تشریح: فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ تعریض کے سلسلہ میں لنن اشركت کی نظیر باری تعالیٰ کا قول ومالي لا اعبد الذي فطرنى والیہ ترجعون ہے لیکن یہ خیال رہے کہ یہ آیت صرف تعریض میں نظیر ہے اس بات میں نظیر نہیں ہے کہ مقام شرط میں تعریض کے

لئے مضارع کی جگہ ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اس آیت میں تعریض تو اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ کے رسول نے عبادت فعل منفی کو منسوب تو اپنی طرف کیا ہے لیکن مراد مخاطبین کو کیا ہے اور اس پر قرینہ والیہ ترجعون ہے کیونکہ یہاں اگر تعریض نہ ہوتی اور مخاطبین مراد نہ ہوتے تو سیاق آیت کے موافق الیہ ارجع کہنا مناسب ہوتا، البتہ الیہ ترجعون کہنا مناسب نہ ہوتا، رہا یہ سوال کہ مصنف نے نظیہ کہہ کر تعریض کی اس مثال کو تیسرے کیوں ذکر کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت اور سابقہ آیت میں لفظاً بھی فرق ہے اور معنی بھی، لفظاً تو اس لئے فرق ہے کہ آیت لسن اشروکت شرط کی صورت میں ہے اور مالی لا اعبد میں یہ بات نہیں ہے اور معنی فرق یہ ہے کہ لسن اشروکت محض تعریض کے لئے نہیں ہے بلکہ مخاطب اس میں شریک ہے اگرچہ بالفرض ہی شریک ہے اور مالی لا اعبد محض تعریض کے لئے ہے۔
الحاصل اس فرق کی وجہ سے اس آیت کو نظیرہ کہہ کر علیحدہ ذکر کیا گیا ہے۔

ووجه حسنه ای حسن هذا التعريض اسماع المتكلم المخاطبين الذين هم اعداءه الحق هو المفعول الثاني للاسماع على وجه لا يزيد ذلك الوجه غضبهم وهو اى ذلك الوجه ترك التصريح بنسبتهم الى الباطل ويعين عطف على لا يزيد وليس هذا فى كلام السكاكى اى على وجه يعين على قبوله اى على قبول الحق لكونه اى لكون ذلك الوجه ادخل فى امحاض النصح حيث لا يريد المتكلم لهم الا ما يريد لنفسه.

ترجمہ: اور اس تعریض کی وجہ حسن متکلم کا ان مخاطبین کو جو اس کے دشمن ہیں حق اسماع کا مفعول ثانی ہے اس طریقہ پر سنا ہے کہ وہ طریقہ ان کے غصہ میں اضافہ نہ کرے اور وہ طریقہ ان کو باطل کی طرف صراحتاً منسوب نہ کرنا ہے اور (یہ طریقہ) معاون ہوگا (یہ) لا یرید پر معطوف ہے اور یہ سکاکی کے کلام میں نہیں ہے یعنی ایسے طریقہ پر (سنا ہے کہ) وہ طریقہ قبول حق کے سلسلہ میں معاون ہوگا کیونکہ اس وجہ کو اخلاص نصیحت میں زیادہ دخل ہے چنانچہ متکلم ان کے لئے پسند نہیں کرتا مگر وہ جو اپنے لئے پسند کرتا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے مطلقاً تعریض کی وجہ حسن بیان نہیں کی ہے بلکہ نظیر یعنی مالی لا اعبد میں جو تعریض ہے اس کی وجہ حسن بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متکلم یعنی آنحضرت ﷺ نے اپنے دشمنوں کو حق کا پیغام ایسے طریقے پر دیا ہے کہ وہ طریقہ ان کو غیض و غضب میں مبتلا نہیں کرتا ہے بلکہ قبول حق کے سلسلہ میں معین و مددگار ثابت ہوتا ہے اور وہ طریقہ یہ ہے کہ متکلم نے باطل (عدم عبادت) کے انکار کو صراحتاً ان کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ صراحتاً تو اپنی طرف منسوب کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے مالی لا اعبد البتہ الیہ ترجعون کے قرینہ سے مفہوم یہ ہے کہ متکلم کے علاوہ دوسرے لوگ جو مخاطب ہیں وہ مراد ہیں اور یہ طریقہ حسن اس لئے ہے کہ اس طریقہ میں متکلم کا اخلاص نصیحت زیادہ نمایاں ہے بایں طور کہ متکلم اپنے دشمنوں کے لئے بھی وہی بات پسند کرتا ہے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کا اخلاص ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ہے لا یؤمن احدکم حتى یحب لایحیہ ما یحب لنفسه تم میں سے کسی کا ایمان مکمل نہیں ہوگا یہاں تک کہ اپنے بھائی کے لئے وہی بات پسند نہ کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے۔ الحاصل اس طریقہ تعبیر میں اخلاص ہے اور اخلاص سے جو بات جی جاتی ہے وہ قبول حق کے لئے معاون ہوتی ہے لہذا یہ طریقہ قبول حق کے لئے معاون ہوگا اور جو طریقہ قبول حق کے لئے معاون ہوگا وہ بلاشبہ حسن اور عمدہ ہوگا، پس ثابت ہوا کہ یہ طریقہ تعبیر حسن اور عمدہ ہے۔

حل عبارت کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ متکلم اسماع کا فاعل ہے مخاطبین مفعول اول اور حق اس کا مفعول ثانی ہے اور معین لا یرید پر معطوف ہے، شارح فرماتے ہیں کہ معین کا لفظ سکاکی کے کلام میں صراحتاً تو مذکور نہیں ہے البتہ ان کے کلام سے مفہوم ہے۔

ولو للشرط اى لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضاً فى السامى مع

القطع بانتفاء الشرط فيلزم انتفاء الجزاء كما تقول لو جئتنی لا کر مُنک معلقاً للاکرام بالمجی مع القطع بانتفائه فيلزم انتفاء الاکرام فهي لامتناع الثاني اعنى الجزاء لامتناع الاول اعنى الشرط يعنى ان الجزاء منتفب بسبب انتفاء الشرط هذا هو المشهور بين الجمهور۔

ترجمہ: اور کلمہ "لو شرط" کے لئے ہے یعنی مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے اس حال میں کہ مضمون شرط کا حصول زمانہ ماضی میں فرض کیا گیا ہو درآنحالیکہ شرط کے منقشی ہونے کا یقین ہو پس جزاء کا انتفاء لازم آئے گا جیسا کہ تو کہے اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اکرام کو آمد پر معلق کرتے ہوئے باوجودیکہ نہ آتا یقینی ہے پس اکرام کا منقشی ہونا لازم آئے گا پس کلمہ "لو" امتناع ثانی یعنی جزاء کے امتناع کے لئے ہے اول یعنی شرط کے امتناع کی وجہ سے یعنی جزاء منقشی ہے بسبب انتفاء شرط کے جمہور کے درمیان یہ ہی مشہور ہے۔

تشریح: کلمہ کوئی معنی میں استعمال ہوتا ہے مثلاً تمنی کے لئے آتا ہے جیسے باری عز اسمہ کا ارشاد ہے: "لو ان لنا کرة فنکون من المومنین۔" ان مصدر یہ کے معنی میں جیسے "وَذُو الْوَلَدِ فَيَدْهِنُونَ" مگر یہ خیال رہے کہ اس صورت میں کلمہ "لو ان" کی طرح فعل مضارع کو نصب نہیں دیتا ہے۔ عرض کے لئے آتا ہے جیسے لو تنزل بنا فصبخا ان وصلیہ کے معنی میں آتا ہے جیسے "زید و لو کثر ماله بخيل" ان کے علاوہ اور بھی معانی میں استعمال ہوتا ہے لیکن فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ کلمہ "لو" اگرچہ بہت سے معانی میں مستعمل ہوتا ہے مگر اصلاً شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے آتا ہے درآنحالیکہ مضمون شرط کا حصول زمانہ ماضی میں فرض کیا گیا ہو اور شرط کا انتفاء یقینی ہو عبارت میں لفظ فرضاً کا تعلق حصول مضمون شرط کے ساتھ ہے یا تو اس لئے یہ مفعول مطلق ہے اور تقدیری عبارت ہے:۔

بحصول مضمون الشرط حصول فرض یا حال ہے اور تقدیری عبارت ہے حال کون ذلک الحصول مفروضاً و مقدوراً یا تیز ہے اور تقدیری عبارت ہے بحصول مضمون الشرط من جبت الفرض۔ الحاصل فرضاً کا تعلق حصول مضمون الشرط کے ساتھ ہے تعلیق کے ساتھ نہیں کیونکہ تعلیق (معلق کرنا) امر محقق ہے امر مفروض نہیں ہے۔ شارح نے فرضاً کی قید اس لئے ذکر کی ہے تاکہ شارح کا کلام حصول مضمون شرط فی الماضي مصنف کے کلام مع القطع بانتفاء الشرط کے منافی نہ ہو کیونکہ فرضاً کی قید کے بغیر مطلب یہ ہوتا کہ کلمہ "لو" مضمون جزاء کے حصول کو معلق کرنے کے لئے آتا ہے۔ مضمون شرط کے ایسے حصول پر جو ماضی میں پایا جا چکا ہے حالانکہ مصنف کہتے ہیں کہ مضمون شرط کا حصول یقینی طور پر منقشی ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات واضح ہے۔ پس اس منافات سے بچنے کے لئے شارح نے فرضاً کا لفظ بڑھایا ہے یعنی مضمون شرط کا حصول فی الماضي محض فرضی چیز ہے واقعی چیز نہیں ہے۔

شارح کی عبارت فی الماضي بھی حصول مضمون شرط کے ساتھ متعلق ہے تعلیق یا حصول مضمون جزاء کے ساتھ متعلق نہیں ہے، تعلیق کے ساتھ تو اس لئے نہیں کہ تعلیق زمانہ ماضی میں نہیں ہوئی ہے بلکہ زمانہ حال میں ہوئی ہے اور حصول مضمون جزاء کے ساتھ اس لئے نہیں کہ مضمون جزاء کا حصول ماضی کے ساتھ متعین نہیں ہوتا بلکہ وہ تو مضمون شرط کے حصول پر معلق ہوتا ہے۔ لہذا جو زمانہ مضمون شرط کے حصول کا ہوگا وہی زمانہ مضمون جزاء کے حصول کا بھی ماضی کے ساتھ متعین ہونا لازم آیا، مصنف کی عبارت مع القطع شرط سے حال ہے یعنی کلمہ "لو" شرط کے لئے ہے اس حال میں کہ مضمون شرط کے حصول کا منقشی ہونا یقینی ہو۔ الحاصل کلمہ "لو" اصلاً شرط کے لئے ہے یعنی مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے اس حصول پر معلق کرنے کے لئے ہے جس کو زمانہ ماضی میں فرض کر لیا گیا ہو حالانکہ مضمون شرط کے حصول کا منقشی ہونا یقینی ہے پس

جب مضمون شرط کے حصول کا منقہ ہونا یقینی ہے تو اس سے مضمون جزاء کے حصول کا منقہ ہونا بھی لازم آئے گا انتفاء شرط سے انتفاء جزاء لازم آئے گا کسی نے کہا ”لو جنتنی لا کرمتک“ اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اس مثال میں اکرام کو اس آنے پر معلق کیا گیا ہے جس کو زہ نہ ماضی میں فرض کیا گیا ہے حالانکہ نہ اتنا یقینی ہے پس بھی (آنے) کے انتفاء سے اکرام کا انتفاء لازم آئے گا۔ حاصل یہ ہے کہ کلمہ ”لو“ امتناع ثانی یعنی امتناع جزاء کے لئے آتا ہے امتناع اول یعنی امتناع شرط کی وجہ سے یعنی جزاء منقہ ہوتی ہے شرط کے منقہ ہونے کی وجہ سے یعنی انتفاء شرط سبب ہوتا ہے اور انتفاء جزاء سبب ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ کلمہ ”لو“ کا انتفاء شرط کی وجہ سے انتفاء جزاء کے لئے ہونا جمہور کا مذہب ہے اور یہی ان کے درمیان مشہور ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ بہت ممکن ہے کہ جزاء کے حصول کا شرط کے علاوہ اور بھی سبب ہو کیونکہ ایک چیز کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں اور اس سبب کی وجہ سے جزاء کا حصول ہو گیا ہو لہذا شرط کے انتفاء سے جزاء کا منقہ ہونا لازم نہیں آئے گا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جزاء سے وہ جزاء مراد ہے جو شرط پر مرتب ہے اور یہ جزاء اس حیثیت سے کہ شرط پر مرتب ہے شرط کے منقہ ہونے سے بالیقین منقہ ہو جائے گی۔

و انخرض علیہ ابن الحاجب بان الاول سبب والثانی مسبب وانتفاء السبب لا یدل علی انتفاء المسبب لجواز ان یکون للشی اسباب متعددة بل الامر بالعکس لان انتفاء المسبب یدل علی انتفاء جمیع اسبابه فہی لامتناع الاول لامتناع الثانی الا تری ان قوله تعالیٰ لو کان فیہما الہة الا اللہ لفسدنا انما سیق لیستدل بامتناع الفساد علی امتناع تعدد آلهة دون العکس۔

ترجمہ: اور اعتراض کیا ہے اس پر ابن حاجب نے کہ اول سبب اور ثانی مسبب ہے اور سبب کا منقہ ہونا مسبب کے منقہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے کہ شی کے لئے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں بلکہ معاملہ برعکس ہے کیونکہ انتفاء مسبب اس کے تمام اسباب کے منقہ ہونے پر دلالت کرتا ہے پس کلمہ ”لو“ امتناع اول کے لئے ہے امتناع ثانی کی وجہ سے کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ”لو کان فیہما الہة الا اللہ لفسدنا“ اس لئے آیا گیا ہے تاکہ امتناع فساد سے تعدد آلهہ کے امتناع پر استدلال کیا جائے نہ کہ اس کا عکس۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ علامہ ابن حاجب نے جمہور کے مذہب پر اعتراض کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اول (شرط) سبب ہے اور ثانی (جزاء) مسبب ہے اور سبب کا منقہ ہونا مسبب کے منقہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک شے کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب ایک ہو اور اس کے اسباب متعدد ہوں مثلاً ضو (روشنی) ایک شے ہے اور اس کے اسباب (آفتاب، مہتاب، چراغ، بجلی) متعدد ہیں پس ان اسباب متعددہ میں سے اگر ایک سبب منقہ ہو گیا تو مسبب دوسرے اسباب کی وجہ سے موجود رہے گا منقہ نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو سبب کے منقہ ہونے سے مسبب کا منقہ ہونا لازم نہیں آئے گا یعنی انتفاء سبب انتفاء مسبب پر دلالت نہیں کرے گا اور جب انتفاء سبب انتفاء مسبب پر دلالت نہیں کرتا تو کلمہ ”لو“ کا امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے ہونا بھی باطل ہوگا۔ الحاصل جمہور کا یہ کہنا کہ کلمہ ”لو“ امتناع اول (شرط) کی وجہ سے امتناع ثانی (جزاء) کے لئے آتا ہے غلط ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی کلمہ ”لو“ امتناع ثانی کی وجہ سے امتناع اول کے لئے آتا ہے کیونکہ مسبب کا منقہ ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے تمام اسباب منقہ ہیں لہذا کلمہ ”لو“ کی وجہ سے جب ثانی یعنی جزاء منقہ ہو تو اس کی وجہ سے اول یعنی شرط بھی منقہ ہو جائے گی۔ اتن حاجب کہتے ہیں کہ ہمارے اس مذہب کی تائید باری تعالیٰ کے قول ”لو کان فیہما الہة الا اللہ لفسدنا“ سے بھی ہوتی ہے اس طور پر کہ باری تعالیٰ نے فرمایا

ہے اگر زمین و آسمان میں اللہ کے علاوہ چند معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جاتے مگر چونکہ مشاہدہ سے یہ بات معلوم ہے کہ زمین و آسمان کا نظم درہم برہم نہیں ہوا اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ زمین و آسمان میں اللہ کے علاوہ چند معبود نہیں ہیں ملاحظہ فرمائیے اس آیت میں ثانی یعنی عدم فساد عالم سے اول یعنی عدم تعدد آلہ پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ عدم فساد عالم مشاہدہ سے معلوم ہے اور عدم تعدد آلہ مجہول ہے اور مجہول پر معلوم سے استدلال کیا جاتا ہے مجہول سے معلوم پر استدلال نہیں کیا جاتا۔ الحاصل اس آیت میں ثانی یعنی امتناع فساد سے اول یعنی امتناع تعدد آلہ پر استدلال کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ لو امتناع ثانی کی وجہ سے امتناع اول کے لئے آتا ہے جیسا کہ ہم (ابن حاجب) کہتے ہیں امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے نہیں آتا جیسا کہ جمہور کہتے ہیں۔

وَالسُّتَحْسِنُ الْمَتَاخِرُونَ رَأَى ابْنِ الْحَاجِبِ حَتَّى كَادُوا بِجَمْعٍ عَلَى انْهَاءِ لَامِ الْمَتَانِ الْاَوَّلِ لَامِ الْمَتَانِ الْثَانِي اَمَّا لَمَّا ذَكَرَهُ اَمَّا لِانَّ الْاَوَّلَ مَلْزُومٌ وَالثَّانِي لَازِمٌ وَانْتِفَاءُ الْاَوَّلِ يَجِبُ انْتِفَاءُ الْمَلْزُومِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ لِحُجُوزِ اَنْ يَكُونَ الْمَلْزُومُ اَعْمً.

ترجمہ: اور متاخرین نے ابن حاجب کے رائے کو پسند کیا حتیٰ کہ اس بات پر اجماع کے قریب ہو گئے کہ لو امتناع ثانی کی وجہ سے امتناع اول کے لئے ہے یا تو اس وجہ سے جس کو ابن حاجب نے ذکر کیا ہے اور یا اس لئے کہ اول ملزوم ہے اور ثانی لازم ہے اور انتفاء لازم انتفاء ملزوم کو واجب کرتا ہے نہ کہ اس کے عکس کو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لازم عام ہو۔

تشریح: علامہ مفتازانیؒ نے فرمایا ہے کہ متاخرین نے علامہ ابن حاجب کی رائے کو بہت پسند کیا ہے حتیٰ کہ وہ اس بات پر اجماع کے قریب ہو گئے کہ ابن حاجب کا مذہب صحیح ہے اور کلمہ لو امتناع ثانی (جزاء) کی وجہ سے امتناع اول (شرط) کے لئے ہے اور اس پر دلیل یہ تو وہ ہے جس کو خود ابن حاجب نے ذکر کیا ہے کہ اول سبب اور ثانی مسبب ہے اور انتفاء سبب انتفاء مسبب پر دلالت نہیں کرتا ہے اور یا یہ دلیل ہے کہ اول (شرط) ملزوم ہے اور ثانی (جزاء) لازم ہے اور لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو واجب کرتا ہے اس کے برعکس کو واجب نہیں کرتا یعنی ملزوم کا انتفاء لازم کے انتفاء کو واجب نہیں کرتا ہے کیونکہ لازم کبھی ملزوم سے عام ہوتا ہے اور عام کا انتفاء تو خاص کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے لیکن خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہوتا۔ الحاصل لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو واجب کرتا ہے اور جب لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو واجب کرتا ہے تو لازم (ثانی) کے انتفاء سے ملزوم (اول) کا انتفاء ہو جائے گا اور جب ایسا ہے تو کلمہ لو انتفاء اول کے لئے ہوگا انتفاء ثانی کی وجہ سے نہ کہ انتفاء اول کی وجہ سے انتفاء ثانی کے لئے۔

یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ متاخرین نے ابن حاجب کے مذہب کو پسند کیا ہے مگر ابن حاجب کی بیان کردہ دلیل پر اکتفا نہیں کیا بلکہ دوسری دلیل ذکر فرمائی آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابن حاجب کی بیان کردہ دلیل کمزور ہے اور کمزوری کی وجہ یہ ہے کہ ابن حاجب نے شرط کو سبب ہونے میں منحصر کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ اول (شرط) سبب ہے یعنی شرط صرف سبب ہوتی ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ شرط نحوئی عام ہے کبھی تو سبب ہوتی ہے جیسے ”لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً“ میں شرط یعنی طلوع شمس، وجود نہار کا سبب ہے اور کبھی شرط ہوتی ہے جیسے ”لو كان لي مال لحججت“ میں وجود مال حج کا سبب نہیں ہے بلکہ حج کیلئے شرط ہے اس لئے کہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور کبھی سبب اور شرط دونوں نہیں ہوتی جیسے لو كان النهار موجوداً“ کانت الشمس طالعة میں وجود نہار نہ تو طلوع شمس کا سبب ہے اور نہ طلوع شمس کی شرط ہے لیکن اول یعنی شرط ملزوم ہر حال میں ہوتی ہے چنانچہ وجود نہار، طلوع شمس کا ملزوم ہے اور وجود مال حج کا ملزوم ہے۔ الحاصل اول کو ملزوم اور ثانی کو لازم قرار دیکر چونکہ دلیل تام ہو جاتی ہے اور سبب، مسبب قرار دیکر دلیل تام نہیں ہوتی اسلئے متاخرین نے

ابن حاجب کی تعبیر سے عدول کیا ہے اور لازم، ملزوم کی تعبیر کو اختیار کیا ہے۔

وانا أقول منشأ هذا الاعتراض قلّة التأمّل لانه ليس معنى قولهم لو لامتناع الثاني لامتناع الاول انه يستدل بامتناع الاول على امتناع الثاني حتى يردّ عليه أنّ انتفاء السبب أو الملزوم لا يوجب انتفاء المسبب أو اللزوم بل معناه أنّها للدلالة على أنّ انتفاء الثاني في الخارج إنما هو بسبب انتفاء الاول فمعنى لو شاء الله لهداكم أنّ انتفاء الهداية إنما هو بسبب انتفاء المشيئة يعني أنّها تستعمل للدلالة على أنّ علّة انتفاء مضمون الجزاء في الخارج هي انتفاء مضمون الشرط من غير التفات إلى أنّ علّة العلم بانتفاء الجزاء ما هي۔

ترجمہ: اور میں کہتا ہوں کہ اس اعتراض کا منشاء قلت تأمل ہے کیونکہ جمہور کے قول لو لامتناع الثاني لامتناع الاول کے یہ معنی نہیں ہیں کہ امتناع اول سے امتناع ثانی پر استدلال کیا جاتا ہے حتیٰ کہ اس پر یہ اعتراض وارد ہو کہ انتفاء سبب یا انتفاء مزوم انتفاء سبب یا انتفاء لازم کو واجب نہیں کرتا ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ خارج میں ثانی کا منتهی ہونا وہ اول کے منتهی ہونے کی وجہ سے ہے پس لو شاء الله لهداكم کے معنی یہ ہیں کہ ہدایت کا منتهی ہونا وہ مشیت کے منتهی ہونے کی وجہ سے ہے یعنی کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے کہ خارج میں مضمون جزاء کے منتهی ہونے کی علت مضمون شرط کا منتهی ہونا ہے اس بات کی طرف توجہ کے بغیر کہ انتفاء جزاء کی علت کیا ہے۔

تشریح: علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ جمہور کے مذہب پر ابن حاجب نے جو اعتراض کیا ہے وہ ان کے غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے ہے کیونکہ کلمہ لو کے دو استعمال ہیں (۱) کلمہ لو استدلال عقلی کے لئے استعمال ہوتا ہے (۲) ترتیب خارجی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ استدلال عقلی کے لئے اس وقت استعمال ہوگا جبکہ جزاء کا منتهی ہونا تو مخاطب کو معلوم ہو اور شرط کا منتهی ہونا غیر معلوم ہو پس اس صورت میں کلمہ لو اس لئے لایا جائے گا کہ معلوم سے مجہول پر استدلال کیا جاسکے اور اس صورت میں کلمہ لو بلاشبہ امتناع ثانی (جزاء) سے امتناع اول (شرط) پر استدلال کرنے کے لئے ہوگا جیسا کہ ابن حاجب نے کہا ہے اور ترتیب خارجی کے لئے اس وقت ہوگا جبکہ شرط اور جزاء دونوں کا انتفاء معلوم ہو لیکن خارج میں ثانی (جزاء) کے منتهی ہونے کی علت معلوم نہ ہو پس اس صورت میں کلمہ لو اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہوگا کہ خارج میں ثانی یعنی جزاء کے منتهی ہونے کی علت اور یعنی شرط کا منتهی ہونا ہے اور اس صورت میں کلمہ لو بلاشبہ امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے ہوگا جیسا کہ جمہور کہتے ہیں استعمال اول تو مناطقہ کی اصطلاح ہے اور استعمال ثانی جمہور اہل عربیت کی اصطلاح ہے پس علامہ ابن حاجب نے اہل عربیت کے قول (کہ کلمہ لو امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے ہے) سے مناطقہ کی اصطلاح کو سمجھا یعنی یہ سمجھا کہ جمہور اہل عربیت یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کلمہ لو امتناع ثانی پر امتناع اول سے استدلال کرنے کے لئے لایا جاتا ہے اور یہ سمجھ کہ ابن حاجب نے جمہور پر یہ اعتراض کر دیا کہ انتفاء سبب انتفاء سبب کو یا انتفاء ملزوم انتفاء لازم کو واجب نہیں کرتا ہے یعنی انتفاء اول (شرط) انتفاء ثانی (جزاء) کو واجب نہیں کرتا ہے حالانکہ ابن حاجب کا جمہور کے قول لو لامتناع الثاني لامتناع الاول سے یہ سمجھنا کہ امتناع اول سے امتناع ثانی پر استدلال کرنے کے لئے لایا جاتا ہے غلط ہے اور جب یہ سمجھنا غلط ہے تو اس پر وارد کردہ اعتراض بھی غلط ہوگا بلکہ جمہور اہل عربیت کے قول لو لامتناع الثاني لامتناع الاول کا صحیح مطلب یہ ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے کہ خارج میں ثانی (جزاء) کا منتهی ہونا خارج میں اول (شرط) کے منتهی ہونے کی وجہ سے ہے چنانچہ لو شاء الله لهداكم کے معنی یہ ہیں کہ خارج میں ہدایت کا منتهی ہونا مشیت کے منتهی ہونے کی وجہ سے ہے یعنی خارج میں انتفاء ہدایت کی علت انتفاء مشیت ہے حاصل یہ کہ جمہور اہل عربیت کے نزدیک کلمہ

لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ خارج میں مضمون جزاء کے منتهی ہونے کی علت مضمون شرط کا منتهی ہونا ہے اس بات سے قطع نظر کہ انتفاء جزاء کے علم کی علت کیا ہے الحاصل ابن حاجب نے جمہور کے مذہب پر جوامعہ اش کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن حاجب جمہور کی عبارت (لو لامتناء الثانی لامتناء الاول) ان کی مراد نہیں سمجھ سکے۔

الا تسرى ان قولهم لولا لامتناء الثانی لوجود الاول نحو لولا علی لهلك عمر معناه ان وجود علی سبب لعدم هلاك عمر رضی اللہ عنہما لا ان وجوده دلیل علی ان عمر لم يهلك ولهذا صح مثل قولنا لو جتنسی لا کرمتمک لکنک لم تجی اعنی عدم الاکرام بسبب عدم المعجی قال الحماسی شعر ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم یطر ... یعنی ان عدم طیر ان تلک الفرس بسبب انه لم یطر ذو حافر وقال المعری شعر ولو دامت الدولات كانوا کفیرهم ... رعایا ولكن ما لهن دوام .

ترجمہ: کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جمہور کا قول لولا لامتناء الثانی لوجود الاول جیسے لولا علی لهلك عمر اس کے معنی یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا وجود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی عدم ہلاکت کا سبب ہے نہ یہ کہ علی کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ عمر ہلاک نہیں ہوئے۔ اسی وجہ سے ہمارا قول لو جتنسی لا کرمتمک لکنک لم تجی صحیح ہے یعنی عدم اکرام عدم معجی کی وجہ سے ہے۔ حماسی نے کہا اگر اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑتا ہوتا تو یہ بھی اڑتا لیکن کوئی اڑا ہی نہیں یعنی اس گھوڑے کا نہ اڑنا اس وجہ سے ہے کہ کوئی گھوڑا اڑا ہی نہیں اور معری نے کہا اگر بادشاہتیں ہمیشہ رہتیں تو موجودہ سلاطین اوروں کی طرح رعایا ہوتے مگر ان کے لئے بیشکلی نہیں۔

تشریح: اس عبارت میں اس کی نظیر بیان کی گئی ہے جو کلمہ لو کے بارے میں شارح نے کہا ہے یعنی کلمہ لو کے بارے میں شارح نے جمہور اہل عربیت کے مذہب کی وضاحت کرتے ہوئے یہ جو کہا ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے کہ خارج میں ثانی (جزاء) کے منتهی ہونے کی علت اول (شرط) کا منتهی ہونا ہے اس کی نظیر اہل عربیت کا یہ قول ہے کہ کلمہ لولا لامتناء ثانی کیلئے استعمال ہوتا ہے وجود اول کی وجہ سے جیسے لولا علی لهلك عمر اگر علی نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ علی کا وجود عمر کے ہلاک نہ ہونے کی دلیل ہے جیسا کہ ابن حاجب نے سمجھا ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہے کہ خارج میں علی کا وجود خارج میں عمر کے ہلاک نہ ہونے کی علت اور سبب ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ لو چونکہ ترتیب خارجی کیلئے آتا ہے استدلال عقلی کیلئے نہیں آتا اسی لئے ہمارا قول لو جتنسی لا کرمتمک لکنک لم تجی صحیح ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا لیکن چونکہ تو خارج میں میرے پاس نہیں آیا اسلئے میں نے تیرا اکرام نہیں کیا یعنی تیرا خارج میں نہ آنا علت ہے میرے اکرام نہ کرنے کی یعنی عدم معجی عدم اکرام کی علت ہے عدم معجی عدم اکرام کی دلیل نہیں ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اس قول میں لکنک لم تجی کے ذریعہ اول (شرط) کی نفی کی گئی ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ اول (شرط) ملزم ہوتا ہے اور ثانی (جزاء) لازم، اور لازم کبھی ملزم سے عام ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا اور خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہوتا یعنی خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کی دلیل نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو اس قول میں عدم معجی (انتفاء اول) عدم اکرام (انتفاء ثانی) کی دلیل نہ ہوگا بلکہ عدم معجی خارج میں عدم اکرام کی علت ہوگی۔ الحاصل اس قول میں لکنک لم تجی نفی اور استثناء انتفاء جزاء کی علت بیان کرنے کے لئے ہے دلیل بیان کرنے کے لئے نہیں ہے۔ مزید وضاحت کے لئے شارح نے دو شعر پیش کئے ہیں۔

(۱) ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم یطر

ترجمہ: اگر اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑا ہوتا تو یہ بھی اڑتا لیکن ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ خارج میں کوئی گھوڑا نہیں اڑا لہذا یہ بھی نہیں اڑا۔

اس شعر میں بھی شاعر یہ بتانا چاہتا ہے کہ ماضی میں خارج میں کسی گھوڑے کا نہ اڑنا اس گھوڑے کے نازنے کی علت ہے دلیل نہیں ہے۔

(۲) ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن مالهن دوام

ترجمہ: اگر بادشاہتیں ہمیشہ رہتیں تو مرحوم سلاطین اوروں کی طرح میرے ممدوح کی رعایا کے لوگ ہوتے لیکن بادشاہتوں کے لئے پختگی نہیں ہے، شاعر اپنے ممدوح کی مدح میں کہتا ہے کہ میرا ممدوح..... اس قدر فضائل اور خوبیوں کا حامل ہے کہ اگر پہلے بادشاہ آج زندہ ہوتے تو مستحق بادشاہت میرا ممدوح ہی ہوتا اور وہ بادشاہ میرے ممدوح کی رعایا میں ہوتے، اس شعر میں بھی بادشاہتوں کا ہمیشہ نہ رہنا مرحوم سلاطین کے رعایا نہ ہونے کی علت ہے دلیل نہیں ہے یعنی خارج میں انتفاء اول انتفاء ثانی کی علت ہے دلیل نہیں ہے ان دونوں اشعار میں انتفاء اول کے دلیل نہ ہونے کی تقریر وہی ہوگی جو خادم نے لکنک لم تجھی کے تحت کی ہے۔

(فوائد) کلمہ لولا انتفاع ثانی کے لئے وجود اول کی وجہ سے اس لئے آتا ہے کہ لوفی کے لئے آتا ہے، جیسا کہ کلمہ لو کے تحت گزر چکا ہے پس جب لانا فیکہ کا اضافہ کیا گیا تو نفی کی نفی ہوگئی اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے لہذا لولا کے مدخول کا مفہوم وجودی ہوگا۔ لولا اعلیٰ اہلک عمر کا واقعہ غالباً یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک حاملہ مزنیہ کے بارے میں فوری رحم کا فیصلہ کر دیا، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو اس وقت موجود تھے انھوں نے فرمایا کہ وضع حمل کے بعد رحم کیا جائے ورنہ جنین جو بے قصور ہے اس کا ناحق قتل کرنا لازم آئے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ متنبہ ہو گئے اور اپنا فیصلہ واپس لے لیا، اسی پر یہ مقولہ کہا گیا کہ اگر علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ موجود نہ ہوتے تو عمر جنین کے قتل ناحق کی وجہ سے ہلاک ہو جاتے لیکن علی کا وجود عمر کے ہلاک نہ ہونے کا سبب بن گیا۔ جمیل احمد

وَأَمَّا الْمُنْطَقِيُّونَ فَقَدْ جَعَلُوا إِنْ وَلَوْ أَدَاةَ اللَّزُومِ وَإِنَّمَا يَسْتَعْمَلُونَهَا فِي الْقِيَاسَاتِ لِحَصُولِ الْعِلْمِ بِالنَّتَائِجِ فَهِيَ عِنْدَهُمُ لِلدَّلَالَةِ عَلَى إِنْ الْعِلْمِ بِانْتِفَاءِ الثَّانِي عِلَّةٌ لِلْعِلْمِ بِانْتِفَاءِ الْأَوَّلِ ضَرُورَةٌ بِانْتِفَاءِ الْمَلْزُومِ بِانْتِفَاءِ الْإِلَازِمِ مِنْ غَيْرِ النَّفَاتِ إِلَى إِنْ عِلَّةُ انْتِفَاءِ الْجُزْءِ فِي الْخَارِجِ مَا هِيَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى 'لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا' وَارِدَةٌ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ لَكِنْ الِاسْتِعْمَالُ عَلَى قَاعِدَةِ اللَّغَةِ هُوَ الشَّاعِرُ الْمُسْتَفِيزُ وَتَحْقِيقُ هَذَا الْبَحْثِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ أَسْرَارِ هَذَا الْفَنِّ وَفِي هَذَا الْمَقَامِ مَبَاحِثٌ أُخْرَى أَوْرَدْنَاهَا فِي الشَّرْحِ. ترجمہ: اور رہے مناطق تو انھوں نے کلمہ ان اور لو کو ادوات لزوم و ملزوم قرار دیا ہے اور وہ ان کو نتائج کا علم حاصل کرنے کے لئے قیاسات میں استعمال کرتے ہیں پس کلمہ لو ان کے نزدیک اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ انتفاء ثانی کا علم انتفاء اول کے علم کے لئے علت ہے اس لئے کہ انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم ضروری ہے اس بات کی طرف توجہ کئے بغیر کہ خارج میں انتفاء جزاء کی علت کیا ہے اور باری تعالیٰ کا قول "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" اسی قاعدہ پر وارد ہے لیکن لغوی قاعدہ پر استعمال مشہور ہے اور اس مسئلہ کی تحقیق اس طریقہ پر جو ہم نے ذکر کی ہے اس فن کے اسرار میں سے ہے اور اس مقام میں اور بھی اچھی بحثیں ہیں جن کو ہم نے شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ سابق میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے موضوع ہے کہ خارج میں ثانی (جزاء) کے منتهی ہونے کی علت خارج میں اول (شرط) کا منتهی ہونا ہے یہ اہل عربیت یعنی لغویین کا قاعدہ ہے اور ہا مناطق کا قاعدہ تو وہ یہ کہتے ہیں کہ کلمہ ان، لو، اذ، حتی، کلمہ وغیرہ ادوات لزوم ہیں یعنی اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہیں کہ ثانی (جزاء) اول (شرط) کے لئے لازم ہے کہ ثانی کے انتفاء سے اول کا انتفاء مستفاد ہو سکے۔ الحاصل مناطقہ کہتے ہیں کہ کلمات ادوات لزوم ہیں اور مناطقہ کا نظریہ چونکہ اکتساب عنوم کا ہے اس لئے وہ ان کلمات کو نتائج کے حصولِ علم کے لئے قیاسات میں استعمال کرتے ہیں پس ان کے نزدیک ادوات لزوم اس بات پر

دلالت کرنے کے لئے ہونگے۔ انشاء ثانی کا علم انشاء اول کے علم کی علت اور دلیل ہے کیونکہ ثانی لازم ہے اور اول مزدوم ہے اور ازل سے انشاء سے مزدوم کا انشاء ضروری ہے اس سے قطع نظر کہ خارج میں انشاء ثانی (جزاء) کی علت کیا ہے جیسا کہ اہل عربیت اور علماء لغت نے اس کی طرف توجہ کی ہے یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح کا کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مناطہ کے نزدیک ادات لزوم صرف اس بات پر دلالت کرنے کے لئے استعمال ہوتے ہیں کہ انشاء ثانی کا علم انشاء اول کے علم کی علت ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب نقیض ثانی کا استثناء یہاں جائے جیسے لوکانت الشمس طلعت فالنہار موجود مکن النہار لیس بموجود فالشمس لیست بطلعت۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ادات لزوم جس طرح اس کے لئے استعمال ہوتے ہیں اسی طرح اس بات پر دلالت کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں کہ وجود اول کا علم وجود ثانی کے علم کی علت ہے چنانچہ عین مقدم کا استثناء کر کے کہہ جاتا ہے لوکانت الشمس طلعت کان النہار موجود مکن الشمس طلعت فالنہار موجود۔ دیکھئے اس مثال میں کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ وجود اول کا علم وجود ثانی کے علم کی علت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے انطب کا ذکر کیا ہے اگرچہ کبھی کبھار دوسری صورت کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ شارح نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ تمثیل کے طور پر ہے تمام صورتوں کا احاطہ کرنا مقصود نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول لو کان فیہما آلہ الا اللہ لفسدتا اسی مناطہ کے قاعدہ پر وارد ہے یعنی اس آیت میں مناطہ کے قاعدہ کے مطابق استدلال کیا گیا ہے اس طور پر کہ انشاء ثانی یعنی عدم فساد عالم جو مشاہدہ سے معلوم ہے اس سے انشاء اول یعنی عدم تعدد آلہ کے علم پر استدلال کیا گیا ہے یعنی عدم فساد عالم، عدم تعدد آلہ کی دلیل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس آیت سے مقصود باری تعالیٰ مخلوق کی وحدانیت پر استدلال کی تعلیم دینا ہے کہ لوگ عدم فساد کے علم سے عدم تعدد آلہ کے علم پر استدلال کیا کریں اور یوں کہا کریں کہ جب عدم فساد عالم یقینی ہے تو عدم تعدد آلہ بھی یقینی ہوگا۔ اس آیت سے یہ بیان کرنا مقصود نہیں ہے کہ خارج میں انشاء فساد کی علت انشاء تعدد آلہ ہے الحاصل یہ آیت اگرچہ مناطہ کے قاعدے پر وارد ہے لیکن لغویین اور اہل عربیت کے قاعدے پر استعمال زیادہ مشہور ہے یعنی لوکا استعمال قرآن وحدیث اور اشعار عرب میں زیادہ تر لغویین ہی کے قاعدے کے مطابق ہے اگرچہ کتب منطق اور کتب حکمت میں زیادہ تر مناطہ کے قاعدے کے مطابق ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے بیان کے مطابق اس مسئلہ کی تحقیق اس فن کے اسرار میں سے ہے اور اس مقام میں بڑی عمدہ بحثیں ہیں جن کو ہم نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

(فوائد) شارح کی عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ شارح کی عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مناطہ کا قاعدہ، غیر لغوی یعنی غیر عربی ہے کیونکہ شارح نے کہا ہے کہ یہ آیت تو مناطہ کے قاعدے پر وارد ہے لیکن لوکا استعمال قاعدہ لغت پر مشہور ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ یہ آیت قرآن کی ہے اور قرآن عربی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کی عبارت سے مناطہ کے قاعدے کا غیر عربی اور غیر لغوی ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ اہل عربیت اور لغویین کا قاعدہ ہاں معنی لغوی ہے کہ یہ قاعدہ ان کے نزدیک غالب الاستعمال ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ قاعدہ عربی ہے اور مناطہ کا قاعدہ غیر عربی۔ حاصل یہ کہ دونوں قاعدے عربی اور لغوی ہیں لیکن اہل لغت اور اہل عربیت چونکہ مناطہ کے مختار کردہ قاعدہ کو بہت کم استعمال کرتے ہیں اور اپنے مختار کردہ قاعدہ کو زیادہ استعمال کرتے ہیں اس لئے ان کا مختار کردہ قاعدہ، لغویہ کے نام سے موسوم ہو گیا اور مناطہ کا مختار کردہ قاعدہ استدلال کے نام سے موسوم ہو گیا، اہل لغت بھی کبھی کبھی مناطہ کو قاعدہ استعمال کرتے ہیں چنانچہ جب اہل لغت سے سوال کیا جاتا ہے ”هل زید فی البلد“ تو وہ جواب میں کہتے ہیں لا لوکان فیہما لفسدتا یا شہ میں زید ہے۔

نہیں اگر وہ شہر میں ہوتا تو ہماری مجلس میں ضرور حاضر ہوتا مگر وہ چونکہ حاضری نہیں اس لئے معلوم ہوا کہ وہ شہر میں نہیں ہے ملاحظہ فرمائیے اہل لغت نے عدم حضور فی المجلس کو اس کے عدم وجود فی البلد کے لئے دلیل بنایا ہے اور یہی استدلال عقلی ہے جس کو منطقہ نے پسند کیا ہے۔
جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ یہ

فإذا كان لو للشرط في الماضي فيلزم عدم الثبوت والمضي في جملتها إذا الثبوت ينافي التعليق والاستقبال ينافي المضي فلا يعدل في جملتها عن الفعلية الماضية إلا لنكتة -

ترجمہ: پس جب کلمہ لو زمانہ ماضی میں شرط کے لئے ہے تو اس کے دونوں جموں میں ثبوت کا نہ ہونا اور ماضی ہونا لازم ہوگا کیونکہ ثبوت تعلیق کے منافی ہے اور استقبال ماضی کے منافی ہے پس اس کے دونوں جملوں میں فعلیہ ماضویہ سے کسی نکتہ ہی کی وجہ سے عدول کیا جا سکتا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ لو چونکہ زمانہ ماضی میں شرط کے لئے آتا ہے اس لئے اس کے دونوں جموں میں دو باتیں لازم اور ضروری ہوں گی۔ (۱) دونوں جملوں یعنی جملہ شرط اور جزاء دونوں میں عدم ثبوت یعنی خارج میں عدم حصول ضروری ہوگا اور یہ اس وقت ہوگا جب دونوں جملے اسمیہ نہ ہوں کیونکہ جملہ اسمیہ میں ثبوت اور حصول فی الخارج ہوتا ہے۔ الحاصل کلمہ لو جن دو جملوں پر داخل ہوتا ہے ان دونوں کا اسمیہ نہ ہونا ضروری ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلمہ لو شرط یعنی تعلیق کے لئے ہے اور ثبوت اور حصول تعلیق کے منافی ہے۔ (۲) دونوں جموں کا ماضی ہونا ضروری ہے کیونکہ کلمہ لو زمانہ ماضی میں استعمال ہوتا ہے اور استقبال، ماضی کے منافی ہے۔ الحاصل کلمہ لو کے دونوں جملوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ دونوں فعلیہ ماضویہ ہوں یعنی لفظاً اور معناً دونوں طرح فعل، ماضی ہوں پس اگر کبھی فعلیہ ماضیہ سے مضارع کی طرف عدول کیا جائے گا تو وہ نکتہ کی بناء پر کیا جائے گا بغیر نکتہ کے عدول کرنا درست نہ ہوگا لیکن یہ خیال رہے کہ مضارع کی طرف عدول صرف لفظوں میں ہوگا یعنی لفظوں میں فعل مضارع ہوگا معنی ماضی ہی ہوگا۔

ومذهب المبرر أنها تستعمل في المستقبل استعمال ان وهو مع قلته ثابت نحو قوله عليه السلام اطلبوا العلم ولو بالصين وإنى أباهي بكم الامم يوم القيمة ولو بالسقط -

ترجمہ: اور مبرر کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ لو کلمہ ان کی طرح مستقبل میں استعمال ہوتا ہے اور یہ قلت کے ساتھ ثابت ہے جیسے حضور ﷺ کا قول ہے علم طلب کرو اگر چین میں ہو اور میں امم سابقہ کے مقابلہ میں قیامت کے دن تم پر فخر کروں گا اگر چہ تمام بچے کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ مبرر کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ لو کلمہ ان کی طرح معنی مستقبل میں استعمال ہوتا ہے اگرچہ مستقبل میں کلمہ لو کا استعمال بہت کم ہے پس جب کلمہ لو کا استعمال مستقبل میں ثابت ہے تو مستقبل میں استعمال ہونے کے لئے کلمہ لو کسی نکتہ کا محتاج نہیں ہوگا۔ شارح نے کلمہ لو کے مستقبل میں استعمال ہونے کی دو مثالیں پیش کی ہیں پہلی مثال ارشاد نبوی اطلبوا العلم ولو بالصين ہے اور دوسری مثال ارشاد نبوی انی اباهي بكم الامم يوم القيمة ولو بالسقط ہے ان دونوں حدیثوں میں کلمہ لو معنی مستقبل میں استعمال کیا گیا ہے مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ ان دونوں حدیثوں میں کلمہ لو، ان وصلیہ کی طرف جملہ حالیہ میں ربط کے لئے استعمال کیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ دونوں جگہ کلمہ لو کا جواب مذکور نہیں ہے اور ہمارا کلام لو شرطیہ میں ہے یعنی ہم نے جو یہ کہا ہے کہ کلمہ لو ماضی میں استعمال ہوتا ہے یہ اس لو کے بارے میں کہا ہے جو شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور شرط و جزاء پر داخل ہوتا ہے اس لو کے بارے میں نہیں کہا جو جملہ حالیہ میں ربط

اور وصل کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو بر د کا لونی مستقبل کی مثال میں ان دونوں حدیثوں کا ذکر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں حدیثوں میں کلمہ لو شرط کے لئے ہے اور ہا کلمہ لو کا جواب تو وہ محذوف ہے چنانچہ پہلی حدیث میں تقدیری عبارت یہ ہے ولو یكون الطلب بالصين فاطلبوه اور دوسری حدیث میں تقدیری عبارت یہ ہے ولو تكون المباهاة بالسقط فانی اباہی بہ۔ ان دونوں مثالوں میں شرط مستقبل ہے اور دلیل یہ ہے کہ پہلی مثال میں شرط اطلبوا کے حیز میں ہے اور دوسری مثال میں اباہی بکم الامر یوم القيمة کے حیز میں ہے اور یہ دونوں مستقبل کے معنی میں ہیں لہذا جو ان کے حیز میں ہوگا وہ بھی مستقبل کے معنی میں ہوگا۔

فَدْخُولُهَا عَلَى الْمَضَارِعِ فِي نَحْوِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنْتُمْ ائِى لَوْ قَعْنَمُ فِي جَهْدٍ وَهَلَاكٍ لِقَصْدِ اسْتِمْرَارِ الْفَعْلِ فِيمَا مَضَى وَقْتَافًا وَالْفَعْلُ هُوَ الْإِطَاعَةُ يَعْنِي أَنَّ امْتِنَاعَ عَنْتُمْ بِسَبَبِ امْتِنَاعِ اسْتِمْرَارِهِ عَلَى إِطَاعَتِكُمْ فَإِنَّ الْمَضَارِعَ يَفِيدُ اسْتِمْرَارَ وَدُخُولَ لَوْ عَلَيْهِ يَفِيدُ امْتِنَاعَ الْاسْتِمْرَارِ وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْفَعْلُ امْتِنَاعَ الْإِطَاعَةِ يَعْنِي أَنَّ امْتِنَاعَ عَنْتُمْ بِسَبَبِ اسْتِمْرَارِ امْتِنَاعِهِ عَنْ إِطَاعَتِكُمْ لَأنَّهُ كَمَا أَنَّ الْمَضَارِعَ الْمُتَبَتَّ يَفِيدُ اسْتِمْرَارَ الثَّبُوتِ يَجُوزُ أَنْ يَفِيدَ الْمَنْفَى اسْتِمْرَارَ النَفْيِ وَالذَّاخِلُ عَلَيْهِ لَوْ يَفِيدُ اسْتِمْرَارَ الْإِمْتِنَاعِ كَمَا أَنَّ الْجُمْلَةَ الْاسْمِيَّةَ الْمُشْتَبَةَ تَفِيدُ تَاكِيدَ الثَّبُوتِ وَدَوَامَهُ وَالْمَنْفِيَّةَ يَفِيدُ تَاكِيدَ النَفْيِ وَدَوَامَهُ لِأَنَّ النِّفْيَ التَّأَكِيدَ وَالدَّوَامَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ رَدًّا لِقَوْلِهِمْ إِنَّا آمَنَّا عَلَى ابْلَغِ وَاجِهٍ وَآكِدِهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ حَيْثُ لَمْ يَقُلْ اللَّهُ مُسْتَهْزِئٌ بِهِمْ قَصْدًا إِلَى اسْتِمْرَارِ الْاسْتَهْزَاءِ وَتَجَدُّدِهِ وَقْتَافًا

ترجمہ: پس کلمہ لو کا مضارع پر دخول باری تعالیٰ کے قول ”وَلَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنْتُمْ“ میں اگر رسول زیادہ تر معاملات میں تمہاری اطاعت کرتا رہتا تو تم ہلاکت میں پڑ جاتے زمانہ ماضی میں وقتافو قتا استمرار فعل کے ارادے سے ہے اور فعل وہ اطاعت ہے یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ رسول نے تمہاری اطاعت پر بھیجی نہیں کی ہے کیونکہ مضارع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر کلمہ لو کا داخل ہونا امتناع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ فعل امتناع اطاعت ہو یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضرت ﷺ کا تمہاری اطاعت سے استمرار امتناع ہے کیونکہ جس طرح مضارع مثبت استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے (اسی طرح) جائز ہے کہ مضارع منفی استمرار نفی کا فائدہ دے اور وہ جس پر کلمہ لو داخل ہے وہ استمرار امتناع کا فائدہ دے گا جیسا کہ جملہ اسمیہ مثبتہ تائید ثبوت اور دوام ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اور جملہ اسمیہ منفیہ تائید نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کئی تائید اور نفی دوام کا جیسے باری تعالیٰ کا قول وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ منافقین کے قول إِنَّا آمَنَّا كَالْبَلِغِ اور مؤکد طریقہ پر رد کرتے ہوئے جیسے باری تعالیٰ کے قول اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ میں کہ اللہ مستہزیئ بہم نہیں کہا وقتافو قتا استمرار استہزاء اور تجدد استہزاء کا ارادہ کرتے ہوئے۔

تشریح: مصنف کی یہ عبارت سابقہ متن فیلسزم المضی فی جملتیہا پر تفریع ہے حاصل یہ کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ کلمہ لو چونکہ زمانہ ماضی میں شرط کے لئے آتا ہے اس لئے کلمہ لو کے مدخول دونوں جملوں (شرط و جزاء) کا لفظ اور معنی ماضی ہونا ضروری ہے البتہ لفظ مضارع ذکر کرنے میں اگر کوئی نکتہ موجود ہو تو ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا جاسکتا ہے اگرچہ وہ مضارع معنی ماضی ہی ہوگا اسی نکتہ کو بیان کرنے کے لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ آیت لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنْتُمْ میں کلمہ لو کا فعل مضارع پر خلاف اصل دخول ایک نکتہ کی وجہ سے ہے اور وہ نکتہ زمانہ ماضی میں وقتافو قتا استمرار فعل کا مقصود ہونا ہے یعنی اس آیت میں چونکہ فعل کا استمرار تجدیدی مقصود ہے اس لئے باری تعالیٰ نے خلاف اصل فعل مضارع پر کلمہ لو داخل فرمایا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر نبی سایہ الصلوٰۃ والسلام آخر

معاملات میں تمہاری اطاعت کرتے رہے تو تم مشقت یا ہلاکت میں پڑ جاتے مگر چونکہ نبی نے اکثر معاملات میں تمہاری اطاعت نہیں کی ہے اس لئے تم لوگ مشقت یا ہلاکت میں نہیں پڑے شارب فرماتے ہیں کہ وہ فعل جس کے استمرار کا آیت میں ارادہ کیا گیا ہے اطاعت ہے یا امتناع اطاعت ہے یعنی آیت میں جس فعل کے استمرار کا ارادہ کیا گیا ہے اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ فعل اطاعت ہو دوم یہ کہ وہ فعل امتناع اطاعت ہو پہلی صورت میں فعل مثبت ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تمہاری اطاعت پر بیشکی نہیں کی ہے اور آیت کا یہ مطلب اس لئے ہوگا کہ فعل مضارع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر کلمہ لو کا داخل ہونا امتناع استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔

الحاصل اس صورت میں استمرار کی نفی ہوگی نہ کہ اطاعت کی اور استمرار کی نفی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بعض امور میں صحابہ کی اطاعت کی ہے اور یہ بات واقع کے مطابق ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ صحابہ کی تطیب قلب کے پیش نظر بعض امور میں ان کی بات مان لیا کرتے تھے اسی تطیب قلب کے خاطر ط وشاورہم فی الامر اور امرہم شوری بینہم کے ذریعہ آپ ﷺ کو مشورہ کا حکم دیا گیا ہے۔ دوسری صورت میں فعل منفی ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تمہاری اطاعت نہ کرنے پر بیشکی کی ہے۔ یعنی ہمیشہ تمہاری اطاعت سے گریز کرتے رہے ہیں اور کبھی کسی امر میں تمہاری اطاعت نہیں کی ہے اور اس صورت میں آیت کا یہ مطلب اس لئے ہوگا کہ جس طرح فعل مضارع مثبت استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح مضارع منفی استمرار نفی کا فائدہ دیتا ہے اور کلمہ لو چونکہ امتناع کے لئے آتا ہے اس لئے جس مضارع پر کلمہ لو داخل ہوگا وہ مضارع استمرار امتناع کا فائدہ دیگا۔

الحاصل اس صورت میں یہ ثابت ہوگا کہ آنحضرت ﷺ نے عدم اطاعت صحابہ پر استمرار کیا ہے یعنی کبھی بھی انکی اطاعت نہیں کی ہے اور یہ مطلب واقعات کے بالکل خلاف ہے کیونکہ نصوص قطعیہ اس بات پر شاہد ہیں کہ بہت سے معاملات میں آنحضرت ﷺ نے صحابہ کی اطاعت کی ہے اور جب ایسا ہے تو پہلا احتمال راجح ہوگا۔ شارب علیہ الرحمۃ نے فعل مضارع مثبت کے مفید استمرار ثبوت اور فعل مضارع منفی کے مفید استمرار نفی کے نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فعل مضارع مثبت اسی طرح استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ جملہ اسمیہ مثبتہ تائید ثبوت اور دوام ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اور فعل مضارع منفی اسی طرح استمرار نفی کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ جملہ اسمیہ منفیہ تائید نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی تائید اور نفی دوام کا جیسا کہ منافقین کے قول انما آمننا کے رد میں بلخ اور مؤکد طریقہ پر باری تعالیٰ نے فرمایا ہے وما ہم بمؤمنین وہ کبھی بھی مؤمن نہیں رہے اس جملہ میں تائید نفی اور دوام نفی ہے یعنی ان کا مؤمن نہ ہونا مؤکد اور دائمی ہے حاصل یہ کہ اس جملہ میں نفی کا اعتبار پہلے کیا گیا ہے اور تائید کا بعد میں یعنی ان کا ایمان منفی ہے نفی مؤکد کے ساتھ اس جملہ میں نفی تائید اور نفی دوام نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تائید اور دوام کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ان کا ایمان مؤکد اور دائمی نہیں ہے پس اس صورت میں یہ ثابت ہوگا کہ منافقین کے پاس ایمان تو تھا مگر مؤکد اور دائمی نہیں تھا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا منشاء یہ بتلانا ہے کہ ان کے پاس ایمان بھی نہیں رہا ندائی اور غیر دائمی نہ مؤکد اور غیر مؤکد۔ الحاصل جس طرح جملہ اسمیہ مثبتہ تائید ثبوت اور دوام ثبوت کا اور جملہ اسمیہ منفیہ تائید نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح فعل مضارع مثبت استمرار ثبوت کا اور فعل مضارع منفی استمرار نفی کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ منافقین کے قول انما آمننا نحن مستهزون کے جواب میں حق جل مجدہ اللہ یستہزئ بہم مضارع مثبت کے ساتھ جملہ فعلیہ اے ہیں کیونکہ اس جملہ سے باری تعالیٰ کا مقصود استمرار استہزاء اور تبذیر استہزاء ہے یعنی اللہ تعالیٰ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہم برابر ان کا استہزاء کرتے رہتے ہیں یعنی تمہوڑے تھوڑے وقفہ سے ہمیشہ ان کا استہزاء کرتے ہیں۔

وَدُخُولُهَا عَلَى الْمَضَارِعِ فِي نَحْوِ وَلَوْ تَرَى الْخَطَابَ لِمُحَمَّدٍ ﷺ أَوْ لِكُلِّ مَنْ يَأْتِيهِ مِنَ الرُّؤْيَةِ إِذَا وَقَفُوا عَلَى النَّارِ أَيْ أُرْوَاهَا حَتَّى يَبْعَيْنَهَا أَوْ أَطْلَعُوا عَلَيْهَا أَطْلَاعاً هِيَ تَحْتَهُمْ أَوْ أَدْخَلُوهَا فَيَعْرِفُوا مَقْدَارَ عَذَابِهَا وَجَوَابَ لَوْ مَحذُوفٌ أَيْ لَرَأَيْتَ أَمراً فِظِعاً لِنَزِيلِهِ أَيْ الْمَضَارِعِ مَنْزِلَةُ الْمَاضِي لِمُصَدَّرِهِ أَيْ الْمَضَارِعِ أَوْ الْكَلَامِ عَمَّنْ لَا خِلَافَ فِي إِخْبَارِهِ فَهَذِهِ الْحَالَةُ أَيْ هِيَ فِي الْقِيَامَةِ لَكِنِهَا جُعِلَتْ بِمَنْزِلَةِ الْمَاضِي الْمُتَحَقِّقِ فَاسْتَعْمَلَ فِيهَا لَوْ إِذَا الْمَخْضَنَ بِالْمَاضِي لَكِنْ غُذِلَ عَنْ لَفْظِ الْمَاضِي وَلَمْ يَقُلْ لَوْ رَأَيْتَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّهُ كَلَامٌ مِنْ لَاخِلَافٍ فِي إِخْبَارِهِ وَالْمُسْتَقْبَلِ عِنْدَهُ بِمَنْزِلَةِ الْمَاضِي فِي تَحَقُّقِ الْوُقُوعِ فَهَذَا الْأَمْرُ مُسْتَقْبَلٌ فِي التَّحْقِيقِ مَاضٍ بِحَسَبِ التَّأْوِيلِ كَأَنَّهُ قِيلَ قَدْ انْقَضَى هَذَا الْأَمْرُ لَكِنَّكَ مَا رَأَيْتَهُ وَلَوْ رَأَيْتَهُ لَرَأَيْتَهُ أَمراً فِظِعاً۔

ترجمہ: اور کلمہ لو کا مضارع پر ولو تری جیسے میں داخل ہوتا (یہ) آنحضرت ﷺ کو خطاب ہے یا ہر اس شخص کو جس سے روایت حاصل ہوگی۔ انہر دیکھے تو جس وقت وہ آگ میں کھڑے کئے جائیں گے یعنی ان کو آگ دکھائی جائے گی حتیٰ کہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے یا اس پر مطلع ہوں گے کہ وہ آگ ان کے نیچے ہے یا ان کو اس میں داخل کیا جائے گا پس وہ اس کے عذاب کی مقدار کو پہچانیں گے اور لو کا جواب محذوف ہے یعنی تو ایک خطرناک چیز کو دیکھے گا مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے اس لئے کہ مضارع یا کلام ایسی ذات سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہو سکتی پس یہ حالت تو قیامت میں ہوگی لیکن ان کو ماضی متحقق کے مرتبہ میں قرار دیا گیا اور اس میں لو اور از جو ماضی کے ساتھ مختص ہیں کو استعمال کر لیا گیا لیکن لفظ ماضی سے عدول کیا گیا اور لہو رأیت نہیں کہا گیا۔ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ یہ ایسی ذات کا کلام ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہو سکتی اور مستقبل اس کے نزدیک وقوع کے متحقق ہونے میں ماضی کے مرتبہ میں ہے پس یہ امر حقیقتہً تو مستقبل ہے تاویلاً ماضی ہے گویا یوں کہا گیا ہے کہ یہ کام ہو چکا لیکن آپ نے اس کو دیکھا نہیں اگر آپ اس کو دیکھتے تو ایک بھیانک منظر دیکھتے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ آیت وَلَوْ تَرَى إِذَا وَقَفُوا عَلَى النَّارِ میں بھی کلمہ لو خلاف اصل مضارع پر داخل کیا گیا ہے۔ آیت میں یا تو آنحضرت ﷺ مخاطب ہیں یا ہر وہ شخص مخاطب ہے جس سے روایت اور دیکھنا ممکن ہو۔ پہلی صورت میں آنحضرت ﷺ کو تسبیح دینا مقصود ہوگا اس طور پر کہ وہ کفار جو آج آپ کو اتراتے ہوئے نظر آ رہے ہیں وہ کل قیامت میں بہت ذلیل ہوں گے اور آپ ان کو ذلیل ہوتا ہوا خود اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے اور دوسری صورت میں ان کی ذلت کو غلطی رُوس الاشباہ و نظائر کرنا مقصود ہے۔ اس طور پر کہ جب ان کو سر دوزخ کھڑا کیا جائے گا تو ان کی اس ذلت کو ہر شخص دیکھے گا بشرطیکہ اس کے لئے روایت حاصل ہو تری از روایت متعدی ہے مگر اس کا مفعول مذکور نہیں ہے یا تو اس لئے کہ اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے تاکہ کفار کے بھیانک انجام میں مبالغہ ہو سکے اس طور پر کہ جب کفار کے سر دوزخ و قوف کے وقت دیکھنے والا شخص مطلق روایت کے ساتھ متصف ہوگا تو اس وقت وہ ایک بھیانک منظر دیکھے گا اور یوں کہا جائے کہ فعل متعدی ہی ہے مگر اس کا مفعول محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے وَلَوْ تَرَى الْكَفَّارَ فِي وَقْتِ وَقُوفِهِمْ اگر آپ کفار کو ان کے وقت و قوف میں دیکھیں تو ایک بھیانک صورت کو دیکھیں گے۔

شارح علیہ الرحمۃ نے وقفوا کی تین تفسیریں کی ہیں:

(۱) اروہا حتی یبعینہا یعنی دوزخ کفار کو دکھائی جائے گی چنانچہ وہ خود اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے (۲) اطلعوا علیہا اطلعا ہی تحتہم یعنی کفار دوزخ پر مطلع ہوں گے کہ وہ ان کے نیچے ہوگی اور کفار اس پر یعنی پل صراط کے اوپر کھڑے ہوں گے

(۳) ادخلوها یعنی کفار کو دوزخ میں داخل کیا جائے گا شارح کی عبارت فیعرفوا مقدار عذابہا کا تعلق تینوں تفسیروں (اراءات، اطلاع، ادخال) کے ساتھ ہے یعنی ان کو دوزخ دکھائی جائے گی یا دوزخ پر مطلع ہوں گے یا وہ دوزخ میں داخل کئے جائیں گے۔ دوزخ کے عذاب کی مقدار کو پہچان سکیں، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ شارح اگر او عرفوا مقدار عذابہا کہتے اور اس کو وقفوا کی چوتھی تفسیر قرار دیتے تو زیادہ بہتر ہوتا اول کی دو تفسیروں کی بنیاد پر وقفوا وقفۃ الدلیۃ سے ماخوذ ہوگا اور چوتھی تفسیر کی بنیاد پر وقفۃ علی کلام سے ماخوذ ہوگا لیکن تیسری تفسیر میں مساحت ہے اس لئے کہ وقوف، دخول کے معنی میں نہیں آتا ہے۔ جواب لو سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ولو تسریٰ میں کلمہ کو تمنیٰ کے لئے ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر یہ لو شرطیہ ہوتا تو اس کی جزاء ہوتی حالانکہ آیت میں اس کی جزاء نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ لو شرطیہ نہیں ہے بلکہ تمنیٰ کے لئے ہے، اور لو برائے تمنیٰ مضارع پر داخل ہوتا ہے لہذا اس آیت سے اس بات پر استشہاد کرنا درست نہ ہوگا کہ لو شرطیہ خلاف اصل مضارع پر داخل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کلمہ کو تمنیٰ کے لئے نہیں ہے بلکہ شرط کے لئے ہے اور با جواب تو وہ محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے ولو تسریٰ اذ وقفوا علی النار لو آیت امر اظہاراً فیہا الخاصل اس آیت میں کلمہ لو جو شرط کے لئے ہے مضارع پر خلاف اصل داخل کیا گیا ہے۔

رہا یہ سوال کہ یہاں مضارع پر کلمہ لو کیوں داخل کیا گیا اور خلاف اصل کا ارتکاب کیوں کیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل مضارع تسریٰ کو فعل ماضی رأیت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے۔ اور فعل ماضی کلمہ لو کے مناسب ہے جیسا کہ پہلے نثر پر چکا ہے رہا یہ سوال کہ فعل مضارع فعل ماضی کے مرتبہ میں کیوں اتار لیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام ایسی ذات (اللہ) سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں محفل اور غلطی نہیں ہو سکتی ہے یعنی اس کے نزدیک ماضی اور مستقبل دونوں برابر ہیں یعنی اس کی خبر جس طرح صیغہ ماضی کیساتھ دی ہوگی متحقق الوقوع ہوتی ہے اس میں عدم وقوع کا احتمال نہیں ہوتا اسی طرح صیغہ مضارع کیساتھ دی ہوگی خبر بھی متحقق الوقوع ہوتی ہے اس میں عدم وقوع کا احتمال نہیں ہوتا ہے بہر حال کفار کے وقوف علی النار کی حالت کو دیکھنا اگر چہ قیامت میں ہوگا لیکن اس کو ماضی متحقق الوقوع قرار دیکر اس میں کلمہ لو اور کلمہ لو اور کلمہ اذ جن کا استعمال ماضی کے ساتھ مختص ہے استعمال کر لیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ یہاں فعل مضارع جب فعل ماضی کے مرتبہ میں ہے تو فعل ماضی ہی ذکر کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا لو رأیت لفظ ماضی سے لفظ مضارع کی طرف عدول کرنے اور لو رأیت کے بجائے ولو تسریٰ کہنے میں کیا مکتہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ ماضی سے لفظ مضارع کی طرف عدول کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ یہ کلام باری تعالیٰ کا ہے اور باری تعالیٰ کی خبر میں کسی طرح کا تخلف اور غلطی کا امکان نہیں ہوتا ہے خواہ وہ ماضی کے صیغہ سے خبر دیں خواہ مضارع کے صیغہ سے یعنی ان کے نزدیک مستقبل تحقق وقوع میں ماضی ہی کی طرح ہوتا ہے پس کفار کے وقوف علی النار کو دیکھنے کا معاملہ حقیقہ تو مستقبل ہے کیونکہ یہ معاملہ قیامت میں ہوگا لیکن تاویل ماضی ہے کیونکہ یہاں مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی تاویل کی گئی ہے گویا یوں کہا گیا کہ یہ معاملہ تو ماضی میں ہو چکا لیکن آپ نے اس کو دیکھ لیتے تو ایک بھی ایک چیز کو دیکھتے۔

كما عُدِلَ عَنِ الْمَاضِي إِلَى الْمَضَارِعِ فِي رُبَمَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَئِنْزِلَهُمْ مِثْلَ الْمَاضِي لَصُدُورُهُ عَمَّنْ لَا خِلَافَ فِي أَخْبَارِهِ وَأَمَّا كَانَ الْأَصْلُ هَهُنَا هُوَ الْمَاضِي لِأَنَّهُ قَدْ التَزَمَ ابْنُ السَّرَاجِ وَأَبُو عَلِيٍّ فِي الْإِيضَاحِ أَنَّ الْفِعْلَ الْوَاقِعَ بَعْدَ رُبِّ الْمَكْفُوفَةِ بِمَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَاضِيًّا لِأَنَّهَا لَتَقْلِيلٍ فِي الْمَاضِي وَمَعْنَى التَّقْلِيلِ هَهُنَا أَنَّهُ قَدْ يَدْهَشُهُمْ أَهْوَالُ الْقِيَامَةِ فَيَهْتَوْنَ فَإِنْ وَجَدَتْ مِنْهُمْ إِفَاقَةً مَاتَمَنُوا ذَلِكَ۔

ترجمہ: جیسا کہ عدول کیا گیا ماضی سے مضارع کی طرف رُبَمَا یُوَدُّ الذِّینَ کَفَرُوا میں مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتار تے

ہوئے کیونکہ اس کلام کا صدور ایسی ذات سے ہوا ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہو سکتی ہے یہاں اصل تو ماضی ہی ہے کیونکہ ابن السراج اور ابوعلی نے ایضاً میں اس بات کا التزام کیا ہے کہ وہ فعل جو رُب مکفوفہ ہمارے بعد واقع ہو اس کا ماضی ہونا واجب ہے کیونکہ رُب مکفوفہ تَقْلِيلِ فی الماضی کے لئے ہے اور یہاں تَقْلِيلِ کے معنی یہ ہیں کہ قیامت کا ہونا ک منظر کن رکومد ہوش کردے گا پس وہ مبہوت اور بدحواس ہوں گے پس اگر ان کی طرف سے کچھ افادہ پایا گیا تو وہ اس کی خواہش کریں گے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ آیت مذکورہ و لستری میں مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے کلمہ لو کا مضارع پر دخول ایسا ہے جیسا کہ دسما یود الذین کفرو میں یو مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتار کر رُب مکفوفہ ہما کو اس پر داخل کیا گیا ہے حاصل یہ ہے کہ ایضاً میں ابن السراج اور ابوعلی نے اس کا التزام کیا ہے کہ جو فعل اس رُب کے بعد واقع ہو جس کو کلمہ مانی جبہ سے مل کر جسے روک دیا گیا ہو تو اس فعل کا ماضی ہونا ضروری ہے یعنی ابن السراج اور ابوعلی کا مذہب یہ ہے کہ رُب مکفوفہ ہما ماضی پر داخل ہوتا ہے مضارع پر داخل نہیں ہوتا۔ اور جب ایسا ہے تو ان کے مذہب پر اعتراض ہوگا کہ آیت ربما یود الذین کفرو میں رُب مکفوفہ کو مضارع پر کیوں داخل کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لستری کی طرح یہاں بھی مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور علت بھی وہی ہے جو لو تری کے تحت گذر چکی کہ یہ کلام ایسی ذات سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں خلاف کا امکان نہیں ہے یعنی یہ کلام اللہ کا ہے اور اللہ کے کلام خبری میں خلاف کا امکان نہیں ہے کیونکہ تحقق وقوع میں اس کے نزدیک ماضی اور مستقبل دونوں برابر ہیں رہی یہ بات کہ رُب مکفوفہ ہما کا ماضی پر داخل ہونا کیوں ضروری ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ رُب مکفوفہ ہما تَقْلِيلِ کے لئے آتا ہے اور تَقْلِيلِ ماضی میں ظاہر ہو سکتی ہے مستقبل میں ظاہر نہیں ہو سکتی کیونکہ قلت و کثرت اسی میں جاری ہو سکتی ہے جس کی حد معلوم ہو اور جس کی حد معلوم نہ ہو اس میں قلت و کثرت جاری نہیں ہو سکتی پس ماضی چونکہ محدود ہے اس لئے قلت و کثرت کا تحقق اس میں تو ہو سکے گا مگر مستقبل جو مجہول ہے اور اس کی حد معلوم نہیں ہے اس میں قلت و کثرت کا تحقق نہیں ہو سکے گا۔ الحاصل قلت چونکہ ماضی ہی میں پائی جاتی ہے اس لئے رُب مکفوفہ جو تَقْلِيلِ کے لئے آتا ہے ماضی پر داخل ہوگا مضارع (مستقبل) جس میں قلت و کثرت نہیں پائی جاتی ہے اس پر داخل نہ ہوگا اس آیت میں تَقْلِيلِ اس طور پر ہے کہ قیامت کا ہونا ک منظر غار وایا بد ہوش اور بدحواس کردے گا کہ وہ حیرت زدہ ہو کر رہ جائیں گے پھر جب ان کو کبھی بکھارتھوڑا بہت افادہ ہوگا اور ہوش آئے گا تو وہ اس بات کی آرزو کریں گے کاش ہم لوگ مسلمان ہوتے۔

وقیل ہی مستعارةً للتکثیر أو للتحقیق و مفعولٌ یوڈ محذوف لدلالة لو کانوا مسلمین علیہ ولو للتمنی حکایۃ لودادتهم واما علی رأی من جعل لو للتمنی حرفاً مصدریۃً فمفعولٌ یوڈ هو قوله لو کانوا مسلمین۔ ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ کلمہ رُب تکثیر یا تحقیق کے لئے مستعار ہے اور یوڈ کا مفعول محذوف ہے کیونکہ لو کانوا مسلمین اس پر دلالت کرتا ہے اور لو تمنی کے لئے ہے ان کی آرزو کی حکایت کے لئے اور بہر حال ان لوگوں کی رائے پر جنہوں نے لو تمنی کو حرف مصدر یہ قرار دیا ہے سو (ان کے نزدیک) یوڈ کا مفعول باری تعالیٰ کا قول لو کانوا مسلمین ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ آیت میں رُب مکفوفہ مجازاً تکثیر یا تحقیق کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ تکثیر کی صورت میں حقیقت و مجاز کے درمیان ضدیت کا علاقہ ہوگا کیونکہ تکثیر تَقْلِيلِ کی ضد ہے اور تحقیق کی صورت میں الازمیت کا علاقہ ہوگا اس لئے کہ تَقْلِيلِ فی الماضی کے لئے تحقیق لازم ہے حاصل یہ ہے کہ کلمہ رُب مطلقاً مکفوفہ ہو یا مکفوفہ نہ ہو جو تَقْلِيلِ کے لئے موضوع ہے وہ اس جگہ مجازاً تکثیر یا تحقیق کے معنی میں مستعمل ہے یہ خیال رہے کہ جس طرح تَقْلِيلِ کی صورت میں ابن السراج اور ابوعلی کے نزدیک رُب

مدخول کا ماضی ہونا ضروری ہے اسی طرح تکثیر کی صورت میں بھی رب کے مدخول کا ماضی ہونا ضروری ہے کیونکہ تکثیر بھی تقلیل کی طرح اسی چیز میں متصور ہوگی جس کی حد معلوم ہو اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ ماضی محدود ہوتی ہے مستقبل محدود نہیں ہوتا اور یہاں تکثیر کے معنی اس طور پر پائے جائیں گے کہ افاقہ کی حالت میں کفار ہمیشہ اس کی آرزو کریں گے کہ کاش ہم مسلمان ہوتے۔ حاصل یہ کہ تکثیر تو تمنی کے اعتبار سے ہوگی کیونکہ آرزو بذات خود غیر محدود ہے اور تقلیل اس اعتبار سے ہوگی کہ کفار اکثر اوقات میں تو بے ہوش ہی رہیں گے مگر جب بھی تھوڑی بہت دیر کے لئے افاقہ ہوگا تو اس قلیل وقت میں اسلام کی آرزو کریں گے۔

شارح فرماتے ہیں کہ رب تقلیل کے لئے ہو یا تکثیر کے لئے یا تحقیق کے لئے تین صورتوں میں یود کا مفعول محذوف ہے تقدیری عبارت ہے یود الاسلام یا یود کو نھم مسلمین یعنی وہ اسلام کی آرزو کریں گے یا اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کریں گے، اور اس محذوف پر قرینہ لو کانوا مسلمین ہے یعنی لو کانوا مسلمین اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یود کا مفعول اسلام ہے یا کو نھم مسلمین ہے۔ یہ خیال رہے کہ لو کانوا مسلمین کو یود کا مفعول بنانا درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کی آرزو کریں گے اس لئے کہ لو تمنی کے لئے ہے اور تمنی کی آرزو کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ کلمہ لو جو تمنی کے لئے ہے وہ انشاء کے لئے آتا ہے اور انشاء کا ماقبل مابعد میں عمل نہیں کرتا ہے لہذا لو کانوا مسلمین یود کا معمول (مفعول) نہیں ہو سکے گا۔ شارح فرماتے ہیں کہ لو کانوا مسلمین میں کلمہ لو تمنی کے لئے ہے شرط کیلئے نہیں ہے اور جب کلمہ لو شرط کیلئے نہیں ہے بلکہ تمنی کے لئے ہے تو اس کے جواب کی بھی ضرورت نہ ہوگی اور یہ جملہ کفار کی آرزو کی حکایت ہے یعنی کفار بروز قیامت جو آرزو کریں گے اللہ تعالیٰ نے لو کانوا مسلمین سے اسی کی حکایت کی ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہ جملہ ان کی آرزو کی حکایت کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ وہ لو کانوا مسلمین نہیں کہیں گے بلکہ لو کنا مسلمین کہیں گے اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آرزو کرنے میں چونکہ ان کو بطریق غیبت تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے یود الذین کفروا۔ اس لئے ان کے کلام کی حکایت بھی بطریق غیبت کی ہے کیونکہ کلمہ عنہ جب غائب کے صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ یہاں یود غائب کے صیغہ کے ساتھ ہے تو اس کی حکایت میں دونوں باتیں جائز ہیں یہ بھی جائز ہے کہ بعینہ اسی صیغہ سے حکایت کی جائے جو اس سے واقع ہوا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کے ہم معنی دوسرے صیغہ سے حکایت کی جائے۔

واما علیٰ رأی من جعل الخ سے شارح یہ فرما رہے ہیں کہ اکثر لوگوں کا مذہب تو یہی ہے کہ وہ لو جو تمنی کے لئے آتا ہے حرف مصدر یہ نہیں ہوتا لیکن جو حضرات لو للتمنی کو حرف مصدر یہ قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک لو کا تو مسلمین مصدر کو تم مسلمین کی تاویل میں ہو کر یود فعل کا مفعول ہوگا ان کے نزدیک مفعول محذوف ماننے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ الحاصل شارح نے کلمہ لو کے بارے میں دو احتمال نقل کئے ہیں (۱) کلمہ لو تمنی کے لئے ہے اور حرف مصدر یہ ہے اور جملہ مصدر یہ کی تاویل میں ہو کر یود کا مفعول ہے۔ اس لو میں ایک تیسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ لو شرطیہ ہو اور یود کے مفعول کی طرح اس کا جواب محذوف ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو رہے یود الذین کفروا ایمان لو کانوا مسلمین لنجوا من العذاب یعنی کفار ایمان کی آرزو کریں گے اگر وہ مسلمان ہوتے تو عذاب سے نجات پا جاتے۔

أو لاستحضار الصورة عطف علی قوله لتتزیلہ یعنی ان العدول الی المضارع فی نحو ولو تری اما لما ذکر واما لاستحضار صورة رؤية الكافرين الموقوفین علی النار لان المضارع مما يدل علی الحال الحاضرين الذی من شأنه ان يشاهد فكانه يستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة ليشاهدها السامعون ولا يفعل ذلك الا فی امر یهتم بمشاهدته لغرابه او فظاعة او نحو ذلك كما قال الله تعالى فثیر سحابا بلفظ المضارع بعد قوله تعالى الله الذی

ارسل الرياح استحضاراً لتلك الصورة البديعة الدالة على القدرة الباهرة - يعني صورة اثارة السحاب مسخراً بين السماء والأرض على الكيفية المخصوصة والانقلابات المتفاوتة -

ترجمہ: یا صورت کا استحضار کرنے کے لئے (یہ) مصنف کے قول لتزلیہ پر معطوف ہے یعنی ولوتری میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول یا تو اس وجہ سے ہے جو مذکور ہوئی اور یا ان کفار کی رویت کی صورت کا استحضار کرنے کے لئے ہے جو آگ پر کھڑے ہیں کیونکہ مضارع اس حالت حاضرہ پر دلالت کرتا ہے جس کا مشاہدہ ممکن ہے گویا لفظ مضارع سے اس صورت کو حاضر کیا جا رہا ہے تاکہ سننے والے اس کا مشاہدہ کر لیں اور یہ کام نہیں کیا جائے گا مگر ایسے امر میں جس کے مشاہدے کا اہتمام ہو اس کے نادر ہونے کی وجہ سے یا شائع ہونے کی وجہ سے یا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے پس اڑاتی ہے وہ بادل کو لفظ مضارع کے ساتھ باری تعالیٰ کے قول اللہ الذی ارسل الرياح کے بعد اس صورت عجیبہ کے استحضار کے لئے جو اللہ تعالیٰ کی قدرت باہرہ پر دلالت کرتی ہے یعنی زمین اور آسمان کے درمیان ایک مخصوص کیفیت کے ساتھ بادل کو مسخر کر کے اڑانے کی صورت اور اس میں مختلف انقلابات پیدا کرنے کی صورت۔

تشریح: استحضار میں سین تطلب کے لئے نہیں ہیں بلکہ زائد ہیں اور استحضار، احضار کے معنی میں ہے، شارح کہتے ہیں کہ متن کی یہ عبارت سابقہ متن لتزلیہ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ ولوتری اور ربما يود الذين میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول یا تو تنزیل مذکور کی وجہ سے ہے یا رویت کفار کی اس صورت کو حاضر کرنے کے لئے ہے جو ان پر اس وقت جاری ہوگی جب وہ دوزخ پر کھڑے کئے جائیں گے تفصیل اس کی یہ ہے کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں مضارع اپنی حقیقت پر ہے کیونکہ دونوں آیتوں کا مضمون (رویت، آرزو) مستقبل (قیامت) میں متحقق ہوگا لیکن کلمہ لو اور کلمہ رُب چونکہ صرف ماضی پر داخل ہوتے ہیں اس لئے ان دونوں کا حق ادا کرنے کے لئے اس معنی استقبال کو ماضی کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور ماضی کے مرتبہ میں اس لئے اتارا گیا ہے کہ ماضی کی طرف ان کا وقوع بھی متحقق اور یقینی ہے اور پھر ماضی کے ساتھ تعبیر نہ کر کے مضارع کی طرف عدول یہ بتلانے کے لئے کیا گیا ہے کہ یہ ایسی ذات (اللہ) کا کلام ہے جس کے حق میں مضارع اور ماضی دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح بصیغہ ماضی اس کی خبر میں غلطی اور تخلف ممکن نہیں ہے اسی طرح بصیغہ مضارع بھی اس کی خبر میں غلطی اور تخلف کا امکان نہیں ہے یہ تو حاصل ہے لتنزلیہ کا یعنی کلمہ لو اور کلمہ رُب کا مضارع پر دخول مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے ہے۔

تفصیل اوپر گزر چکی ہے اور استحضار صورت کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں پہلے تو اس معنی استقبال کو ماضی کے مرتبہ میں اتارا گیا کیونکہ دونوں آیتوں کے مضمون کا وقوع متحقق ہے پس تاویل ماضی ہونے کی وجہ سے لو اور رُب کا استعمال کیا گیا پھر ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا گیا کفار کی اس صورت عجیبہ کو حاضر کرنے کے لئے جو ان پر اس وقت جاری ہوگی جب وہ دوزخ پر کھڑے کئے جائیں گے یا جس وقت وہ درد بھرے لہجہ میں اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کریں گے کیونکہ مضارع استقبال کی طرح اس حالت حاضرہ پر بھی دلالت کرتا ہے جس کا مشاہدہ ممکن ہو تو گویا لفظ مضارع کے ساتھ کفار کی اس صورت مذکورہ کو حاضر کرنا مقصود ہے تاکہ سننے والے اس کا مشاہدہ کر لیں اور کفر اور اسباب کفر سے اجتناب کرتے رہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات یاد رہے کہ استحضار صورت کے لئے ماضی سے مضارع کی طرف عدول اسی امر میں کیا جائے گا جس کے مشاہدہ کا اہتمام اس کے نادر ہونے کی وجہ سے ہو یا شائع ہونے کی وجہ سے ہو یا لطافت وغیرہ کسی اور وجہ سے ہو مصنف نے استحضار صورت کے لئے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کی مثال دیتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول اللہ الذی ارسل الرياح ففسر سحاباً ذکر کیا ہے یعنی اللہ وہ ہے جس نے ہواؤں کو بھیجا پھر وہ بادلوں کو اڑاتی ہیں۔ آیت میں ماثرات کی اسناد ریاہ کی

طرف اسنادی اسبب کی وجہ سے مجاز عقلی ہے آیت میں مقتضی ظاہر تو یہ تھا کہ ارسال کے اسلوب پر فائزات سماج کہا جائے تاہم مفسر کی طرف عدول صرف اس لئے کیا گیا ہے تاکہ اس سے اس صورت بدیعہ کا جو اللہ تعالیٰ کی قدرت غالبہ اور باہرہ پر دلالت کرتی ہے استخراج کیا جاسکے یعنی وہ ہوائیں بادلوں کو ایک خاص کیفیت کے ساتھ اڑائے کہ نہ تو بدل زمین پر گریں اور نہ آسمان پر چڑھیں اور ان میں مختلف قسم کے انقلابات ہوں کبھی متصل ہوں کبھی غیر متصل بھی تہ بہ تہ ہوں بھی اس کے علاوہ ہوں ان کی حرکت بھی تیز ہو اور بھی سست، ان کا رنگ بھی سیاہ ہو بھی سفید اور کبھی سُرخ۔ الحاصل بادلوں کے اڑنے کی اس صورت عجیبہ کو حاضر کرنے کے لئے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا گیا ہے تاکہ سننے والے حضرات اس صورت کا مشاہدہ کر کے اللہ تعالیٰ کی غالب و باہر قدرت کو پہچانیں اور اس پر ایمان لائیں۔

وَأَمَّا تَنْكِيرُهُ اِنِّ الْمُسْنَدَ فَلَا رَادَّ عِلْمَ الْحَصْرِ وَالْعَهْدِ الدَّالِّ عَلَيْهِمَا التَّعْرِيفُ كَقَوْلِكَ زَيْدٌ كَاتِبٌ وَعَمْرُو شَاعِرٌ اَوْ لِلتَّفْخِيمِ نَحْوُ هَذِي لِلْمُتَقِينَ عَلَى اَنَّهُ خَيْرٌ مِّبْتَدَأُ مَحذُوفٍ اَوْ خَيْرٌ ذَلِكُ الْكِتَابِ اَوْ لِلتَّخْفِيرِ نَحْوُ مَا زَيْدٌ شَيْئًا.

ترجمہ: اور مسند کو کمرہ لانا اس لئے ہے کہ عدم حصر اور عدم عہد جن پر تعریف دلالت کرتی ہے مقصود ہے جیسے تیرا قول زید کاتب اور عمرو شاعر۔ یا عظمت شان کے لئے ہے جیسے ہدی للمتقین اس بناء پر کہ ہدی مبتداء محذوف کی خبر ہے یا ذلک الکتاب کی خبر ہے یا تخفیر کے لئے ہے جیسے زید شینا۔

تشریح: مسند کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو کمرہ لایا جائے اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ بتقاضائے مقام حکم کا مقصود سامع کو اس بات کا فائدہ پہنچانا ہو کہ مسند مسند الیہ میں نہ تو منحصر ہے اور نہ مسند معبود اور متعین ہے کیونکہ حصر اور عہد پر حرف تعریف دلالت کرتا ہے۔ لہذا جب یہ دونوں باتیں مقصود نہ ہوں گی تو اس وقت مسند کو کمرہ لایا جائے گا جیسے زید کاتب اور عمرو شاعر اس وقت کہا جائے گا جب متکلم کا مقصود محض کتابت اور شعر کی خبر دینا ہو نہ تو کتابت کو زید میں اور نہ شعر کو عمرو میں منحصر کرنا مقصود ہو اور نہ کتابت معبودہ اور شعر معبودہ مراد ہو۔ یہ خیال رہے کہ یہاں کاتب سے مراد وہ شخص ہے جو کلام منشور پیش کرے اور شاعر سے وہ مراد ہے جو کلام منظوم پیش کرے۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ حصر اور عہد کا نہ ہونا تکمیر کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ تعریف مسند باللام بھی بھی عدم حصر اور عدم عہد کے لئے آتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ نکتہ تکمیر کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا بلکہ تکمیر اور تعریف باللام دونوں سے مستفاد ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نکتہ کے لئے انعکاس شرط نہیں ہے یعنی تکمیر کا جو نکتہ بیان کیا گیا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ بغیر تکمیر کے وہ نکتہ نہ پایا جائے بلکہ بغیر تکمیر کے بھی پایا جاسکتا ہے اور کبھی مسند کی فحمت اور عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے مسند کو کمرہ لایا جاتا ہے جیسے ہدی للمتقین میں ہدی کمرہ مسند ہے اس لئے کہ یہ مبتداء محذوف کی خبر ہے یا ذلک الکتاب کی خبر ہے پس ہدی، مسند کی تکمیر، ہدایت کتاب کی فحمت اور اس کے کمال کو ظاہر کرنے کے لئے لائی گئی ہے یہ خیال رہے کہ یہاں ایک مخصوص قسم کی تعظیم اور تفخیم مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ مسند یعنی ہدی عظمت میں اس درجہ بلند ہے کہ اس کی کمرہ کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے ورنہ مطلقاً تعظیم تو تعریف باللام سے بھی حاصل ہو جاتی ہے اور کبھی مسند کی تخفیر کے لئے مسند کو کمرہ لایا جاتا ہے جیسے زید شینا، زید کچھ نہیں ہے یعنی زید معدوم ہے ساتھ ملحق ہے لہذا وہ شئی حقیر بھی نہیں ہے چہ جائیکہ شئی عظیم ہو بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اس مثال میں تخفیر تکمیر سے مستفاد نہیں ہے بلکہ شئی ہونے کی نئی سے مستفاد ہے اس لئے من سب مثال یہ ہے الحاصل لی من هذا المال شیء، اس مال سے مجھے جو حاصل ہے وہ معمولی اور حقیر سی چیز ہے۔

وَأَمَّا تَخْصِيصُهُ اِنِّ الْمُسْنَدَ بِالْإِضَافَةِ نَحْوُ زَيْدٍ غُلَامٌ رَجُلٌ اَوْ الْوَصْفِ نَحْوُ زَيْدٍ رَجُلٌ عَالِمٌ فَلِكُلِّ الْإِضَافَةِ

اتم لما مر من ان زيادة الخصوص توجب اتمية الفائدة واعلم ان جعل معمولات المسند كالحال ونحوه من المقيدات وجعل الاضافة والوصف من المخصصات انما هو مجرد اصطلاح وقيل لان التخصيص عبارة عن نقص الشيوع ولا شيوع للفعل لانه انما يدل على مجرد المفهوم والحال تقيده والوصف يعنى فى الاسم الذى فيه الشيوع فيخصه وفيه نظر۔

ترجمہ: اور بہر حال مسند کی اضافت کیساتھ تخصیص جیسے زید غلام رجل یا وصف کیساتھ جیسے زید رجل عالم ہوا سلسلے ہے کہ فائدہ تمام ہو جاتا ہے کیونکہ گذر چکا ہے کہ زیادتی خصوص اتمیت فائدہ کو واجب کرتی ہے اور واضح ہو کہ معمولات مسند حال وغیرہ مقیدات قرار دینا اور اضافت اور وصف کو تخصصات قرار دینا محض اصطلاح ہے اور کہا گیا ہے کہ تخصیص نام ہے شیوع (عموم) کو کم کرنے کا اور فعل میں شیوع نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ فعل محض مفہوم پر دلالت کرتا ہے اور حال اس کو مقید کرتا ہے اور وصف اس اسم میں آتا ہے جس میں شیوع ہوتا ہے پس اس میں تخصیص پیدا کر دیتا ہے اور اسمیں نظر ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند میں اضافت کے ساتھ یا وصف کے ساتھ تخصیص پیدا کر کے مسند کو ذکر کیا جائے اضافت کے ساتھ تخصیص کی مثال زید غلام رجل ہے کہ اضافت سے پہلے معلوم نہیں تھا کہ غلام مرد کا ہے یا عورت کا مگر اضافت کے بعد تخصیص ہو گئی کہ غلام مرد کا ہے عورت کا نہیں اور وصف کے ساتھ تخصیص کی مثال زید رجل عالم ہے کہ وصف عالم مذکور ہونے سے پہلے رجل، عالم اور جاہل دونوں کو عام تھا مگر وصف عالم مذکور ہونے کے بعد رجل میں تخصیص پیدا ہو گئی کہ زید رجل عالم ہے جاہل نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اضافت یا وصف کے ساتھ مسند میں تخصیص اس لئے پیدا کی جاتی ہے تاکہ مسند کے ذکر کا فائدہ اتم اور اکمل ہو سکے کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ خصوصیات کے بڑھ جانے سے فائدہ مکمل ہو جاتا ہے یعنی جس قدر خصوصیات زیادہ ہوں گی اسی قدر فائدہ اتم اور اکمل ہوگا۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ شارح کی ذکر کردہ مثال زید رجل عالم کے مقابلہ میں زید کاتب بخیل کے ساتھ مثال بیان کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ زید رجل عالم میں وصف یعنی عالم کا ذکر اتمیت فائدہ کے لئے نہیں ہے بلکہ اصل فائدہ کے لئے ہے اس لئے کہ زید کا رجل ہونا تو پہلے سے معلوم ہے البتہ رجل کے عالم ہونے کا فائدہ اس وصف کے ذکر سے حاصل ہو گیا اور زید کاتب بخیل کے ساتھ مثال بیان کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ زید رجل عالم میں وصف یعنی عالم کا ذکر اتمیت فائدہ کے لئے نہیں ہے بلکہ اصل فائدہ کے لئے ہے اس لئے کہ زید کا رجل ہونا تو پہلے سے معلوم ہے البتہ رجل کے عالم ہونے کا فائدہ اس وصف کے ذکر سے حاصل ہو گیا اور زید کاتب بخیل میں کاتب کے ذکر سے تو اصل فائدہ حاصل ہو گیا پھر بخیل کے ذکر سے فائدہ مکمل اور متمم ہو گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زید رجل عالم کا مخاطب وہ بد فہم آدمی ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ زید ابھی رجولیت کے وقت کو نہیں پہنچا بلکہ صبی ہے یا وہ سمجھتا ہے کہ زید کسی عورت کا نام ہے پس اس صورت میں اصل فائدہ تو رجل کے ذکر سے حاصل ہو جائے گا اور عالم کے ذکر سے فائدہ اتم اور اکمل ہو جائے گا۔

واعلم سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے سابق میں جب مسند کیساتھ حال، تمیز، متغول وغیرہ کا ذکر کیا تو کہا اما تقييده اور یہاں جب مسند کیساتھ اضافت اور وصف کا ذکر کیا تو کہا واما تخصيصه یعنی حال، تمیز وغیرہ و مسند کے مقیدات قرار دیا اور اضافت اور وصف کو مسند کے تخصصات قرار دیا آخر اس کی کیا وجہ ہے تمام کو تخصصات قرار دیدیتے یا تمام کو مقیدات قرار دیدیتے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ محض اصطلاح اور تفسیر عبارت ہے اگر اس کا عکس کر دیا جاتا یا سب کو تخصصات یا سب کو مقیدات کہہ دیا جاتا تب بھی جاز ہوتا۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ محض اصطلاح اور تفسیر نہیں ہے بلکہ ایک من سبت پر مبنی ہے اور مناسبت یہ ہے کہ

تخصیص کہتے ہیں شیوع یعنی عموم کے کم ہونے کو اور حال، تمیز، مفعول بہ مسند کیساتھ اس وقت لائے جاتے ہیں جب مسند فعل ہو اور فعل میں عموم نہیں ہوتا کیونکہ فعل تو محض مفہوم یعنی ماہیت مطلقہ (حدیث) پر دلالت کرتا ہے اور مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی بلکہ اسمیں معمولات کیساتھ تقييد ہوتی ہے لہذا وہاں مسند (فعل) کیساتھ حال، تمیز وغیرہ کے ذکر کرنے کو تقييد کیساتھ تعبیر کرنا اور حال، تمیز وغیرہ کو مسند کے مقیدات قرار دینا ہی مناسب تھا۔ اور اضافت اور وصف مسند کیساتھ اس وقت لائے جاتے ہیں جب مسند اسم ہو اور اسم کے اندر شیوع اور عموم ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ شیوع اور عموم میں کمی واقع ہونے کا نام تخصیص ہے لہذا یہاں مسند (اسم) کیساتھ اضافت اور وصف کے ذکر کرنے کو تخصیص کیساتھ تعبیر کرنا اور اضافت اور وصف کو مسند کے تخصصات میں سے قرار دینا مناسب ہے۔

وفیہ نظر کہ بکھر شارح نے بعض حضرات کے قول کو رد کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ تخصیص اور تقييد کہنے کے سلسلہ میں جو مناسبت بیان کی گئی ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ عموم سے مراد اگر عموم علی وجہ اشمول ہے تو یہ عموم مکرمہ میں بھی موجود نہیں ہے چنانچہ رجل مکرمہ بیک وقت تمام افراد صل کو شامل نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو وصف اور اضافت اس کے لئے تخصیص کیسے ہوں گے اور اگر عموم علی وجہ اہدیت مراد ہے تو ایسا عموم فعل میں بھی موجود ہوتا ہے کیونکہ جاہلی زید میں یہ بھی احتمال ہے کہ زید سوار ہو کر آیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ سرعت کے ساتھ آیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ سست رفتاری سے آیا ہو اور جب ایسا ہے تو حال، تمیز وغیرہ معمولات بھی فعل کے تخصصات میں سے ہو سکتے ہیں پس جب یہ بات ہے تو حال، تمیز اور اضافت اور وصف کے درمیان فرق کی کیا وجہ ہے کہ اول کو مقیدات میں سے اور ثانی کو تخصصات میں سے شمار کیا ہے شارح کی نظر کار دکر تے ہوئے صاحب دسوتی نے فرمایا ہے کہ اسم بذاتہ عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ اگرچہ کسی جگہ کسی سبب سے عموم مراد نہ ہو لہذا وصف اور اضافت کو اس کے تخصصات میں سے قرار دینا مناسب ہوگا اور فعل بذاتہ عموم کا احتمال نہیں رکھتا ہے بلکہ وہ معنی مطلق پر دلالت کرتا ہے لہذا حال، تمیز وغیرہ کو اس کے مقیدات میں سے قرار دینا مناسب ہوگا۔

واما ترکہ ائى ترک تخصیص المسند بالاضافة والوصف فظاہر مما سبق فی ترک تقييد المسند لمانع من تربیة الفائدة۔

ترجمہ: اور بہر حال اضافت اور وصف کے ساتھ تخصیص مسند کو ترک کرنا سو وہ اس سے ظاہر ہے جو تربیت فائدہ سے مانع کی وجہ سے مسند کو مقید نہ کرنے کے سلسلہ میں گذرا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مسند کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو اضافت اور وصف کے ساتھ مقید نہ کیا جائے اور علت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کی علت وہی ہے جو مسند (فعل) کو حال، تمیز، مفعول بہ وغیرہ کے ساتھ مقید نہ کرنے کے سلسلہ میں سابق میں گذر چکی ہے یعنی اگر کوئی ایسا مانع موجود ہو جس کے ہوتے ہوئے تخصیص مفید نہ ہو یا زیادہ فائدہ نہ ہو تو ایسی صورت میں تخصیص بالوصف اور بالاضافت کو ترک کرنا ہی مناسب ہے۔

وَأَمَّا تَعْرِيفُهُ فَلَا فَاذَةَ السَّمْعِ حَكْمًا عَلَى أَمْرِ مَعْلُومٍ لَهُ بِأَحَدِي طَرُقِ التَّعْرِيفِ يَعْنِي أَنَّهُ يَجِبُ عِنْدَ تَعْرِيفِ الْمُسْنَدِ تَعْرِيفُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ إِذْ لَيْسَ فِي كَلَامِهِمْ مُسْنَدٌ إِلَيْهِ نَكْرَةً وَالْمُسْنَدُ مَعْرِفَةٌ فِي الْجُمْلَةِ الْخَبَرِيَّةِ بِآخِرِ مِثْلِهِ أَيْ حَكْمًا عَلَى أَمْرِ مَعْلُومٍ بِأَمْرِ آخَرَ مِثْلَهُ فِي كَوْنِهِ مَعْلُومًا لِلْسَّمْعِ بِأَحَدِي طَرُقِ التَّعْرِيفِ سِوَاءِ تَتَّخِذَ الطَّرِيقَانِ حِوَا الرَّكَبِ هُوَ الْمُنْطَلِقُ أَوْ يَخْتَلِفَانِ نَحْوُ زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ أَوْ لَازِمٌ حَكْمٌ عَطِفٌ عَلَى حَكْمٍ كَذَلِكَ أَيْ عَلَى أَمْرِ مَعْلُومٍ بِآخِرِ مِثْلِهِ وَفِي هَذِهِ تَنْبَهِ عَلَى أَنَّ كَوْنَ الْمُسْنَدِ وَالْحَرَمَ مَعْلُومِينَ لَا يَنْفِي إِفَادَةَ الْكَلَامِ لِلْسَّمْعِ فَائِدَةَ مَجْهُولَةٍ لِأَنَّ

العَلَمُ بِنَفْسِ الْمَبْدَأِ وَالْخَبَرِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْعَلَمُ بِإِنْتِسَابِ أَحَدِهِمَا إِلَى الْآخَرِ -

ترجمہ: اور بہر حال مند کو معرفہ لانا سو وہ سامع کو ایسے امر معلوم پر حکم کا فائدہ دینے کے لئے ہوتا ہے جو اس کو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو یعنی تعریف مند کے وقت مسند الیہ کا معرفہ لانا واجب ہے کیونکہ کلام عرب میں ایسا نہیں ہے کہ جملہ خبریہ میں مسند الیہ نکرہ ہو اور مسند معرفہ ہو اسی کے مثل دوسرے امر کے ساتھ یعنی امر معلوم پر حکم کرنا دوسرے امر کے ساتھ جو اس کے مثل ہو تعریف کے طریقوں میں سے ایک طریقہ کے ساتھ سامع کو معلوم ہونے میں برابر ہے کہ دونوں طریقے متحد ہوں جیسے اراکب ہوا لمطلق یا دونوں مختلف ہوں جیسے زید ہوا لمطلق یا لازم حکم کا فائدہ دینا ہوتا ہے (یہ حکم پر معطوف ہے ایسا ہی یعنی امر معلوم پر دوسرے امر کے ساتھ جو اس کے مثل ہو اور اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ متبداء اور خبر کا معلوم ہونا اس کے منافی نہیں ہے کہ کلام سامع کو فائدہ مجبولہ کا فائدہ دے کیونکہ نفس مبتداء کا اور خبر کا معلوم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کی طرف انتساب بھی معلوم ہو۔

تشریح: یہاں سے مصنف نے مسند کی ایک حالت اور بیان کی ہے اور وہ مسند کو معرفہ لانا ہے مسند کو معرفہ اس وقت لایا جاتا ہے جب مستحکم سامع کو ایک امر معلوم پر دوسرے امر معلوم کے ساتھ حکم کا یا لازم حکم کا فائدہ پہنچانے کا ارادہ کرے۔ حکم کا فائدہ اس وقت پہنچایا جاتا ہے جب مخاطب کو حکم کا علم نہ ہو اور اگر مخاطب کو حکم معلوم ہو تو اس وقت مستحکم کا مقصد لازم حکم یعنی اپنے عالم بال حکم ہونے کا فائدہ پہنچنا ہوتا ہے مثلاً ہمارے کلام زید بات کا مخاطب اگر ایسا آدمی ہے جس کو زید کے مرنے کا علم نہیں ہے تو اس کلام سے حکم کا فائدہ پہنچنا مقصود ہوگا اور اگر ایسا آدمی مخاطب ہو جس کو زید کے مرنے کا علم ہے تو اس وقت اس کلام سے مخاطب کو اس بات کا فائدہ پہنچنا مقصود ہوگا کہ ہم کو بھی زید کے مرنے کا علم ہے۔ متن میں امر معلوم سے مراد یہ ہے کہ تعریف کے طریقوں (علیت، اضمار، موصولیت وغیرہ) میں سے کسی ایک طریقہ سے مخاطب کو مسند کا علم ہو اسی طرح تعریف کے طریقوں میں سے کسی طریقہ سے دوسرا امر (مسند الیہ) بھی مخاطب کو معلوم ہو خواہ دونوں طریقے متحد ہوں جیسے اراکب ہوا لمطلق کہ اس میں مسند الیہ اور مسند دونوں معرف باللام ہیں یا دونوں مختلف ہوں جیسے زید ہوا لمطلق کہ اس میں مسند الیہ تو معرف بالعلیت ہے اور مسند معرف باللام ہے۔

خلاصہ یہ کہ مطلق تعریف میں مماثلت ضروری ہے ایک طریقہ تعریف میں اتحاد ضروری نہیں ہے۔ شرح کہتے ہیں کہ جب مسند معرف ہوگا تو مسند الیہ کا بھی معرفہ ہونا ضروری ہے کیونکہ کلام عرب میں ایسی صورت ناپید ہے کہ جملہ خبریہ میں بلا وجہ مسند معرفہ ہو اور مسند الیہ نکرہ ہو۔

وفیہ ہذا تنبیہ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مخاطب کو مبتداء اور خبر دونوں معلوم ہیں تو یہ کلام افادہ معلوم کے قبیل سے ہوگا یعنی مخاطب کو ایک معلوم چیز کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا حالانکہ کلام خبری کے لئے فائدہ مجبولہ (حکم یا لازم حکم) کا فائدہ دینا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مبتداء اور خبر دونوں کا مخاطب کو الگ الگ معلوم ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ وہ کلام سامع کو فائدہ مجبولہ (حکم یا لازم حکم) کا فائدہ دے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مخاطب کو مبتداء اور خبر دونوں الگ الگ معلوم ہوں اور پھر وہ کلام مخاطب کو فائدہ مجبولہ کا فائدہ بھی کرے کیونکہ مخاطب کو مبتداء اور خبر کا الگ الگ معلوم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ مخاطب کو ان دونوں میں سے ایک کی طرف دوسرے کا انتساب بھی معلوم ہو یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مخاطب کو مبتداء اور خبر الگ الگ تو معلوم ہوں مگر ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف منسوب ہونا معلوم نہ ہو مثلاً ایک شخص زید کو بھی جانتا ہے اور عالم کو بھی جانتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ عالم وہی زید ہے پس زید العالم ہے کہ اسی انتساب کا فائدہ پہنچایا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کلام خبری فائدہ مجبولہ کا فائدہ کرنے والا ہوا افادہ معلوم کے قبیل سے نہیں ہوا لہذا مذکورہ

اعتراض باطل ہوگا۔

نحو زید اخوک و عمرو المنطلق حال کونہ معرفاً باعتبار تعریف العبد او الجنس و ظاهر لفظ الكتاب ان نحو زید اخوک انما یقال لمن یعرف ان له اخاً والمذكور فی الايضاح انه یقال لمن یعرف زیداً بعینه سواء یعرف ان له اخاً او لم یعرف ووجه التوفیق ما ذکرہ بعض المحققین من النحاة ان اصلاً وضع تعریف الاضافة علی اعتبار العهد والا لم یبق فرق بین غلام زید و غلام لزید فلم یکن احدهما معرفة والاخر نكرة لكن كثيراً ما یقال جاء نسی غلام زید من غیر اشارة الى معین کالمعرف باللام وهو خلاف وضع الاضافة فما فی الكتاب ناظر الى اصل الوضع وما فی الايضاح الى خلافه وعكسهما اى نحو عکس المثالین المذكورین وهو اخوک زید والنطلق عمرو۔

ترجمہ: جیسے زید اخوک اور عمرو المنطلق اس حال میں کہ المنطلق تعریف عبد خارجی کے اعتبار سے معرف ہو یا تعریف جنس کے اعتبار سے اور ظاہر لفظ کتاب (متن) یہ ہے کہ زید اخوک اس سے کہا جائے گا جو یہ جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے اور ایضاً میں یہ مذکور ہے کہ اس سے کہا جائے گا جو یہ کو بعینہ جانتا ہو برابر ہے کہ وہ اس بات کو جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے یا نہ جانتا ہو اور وجہ توفیق وہ ہے جس کو بعض محققین نحاة (رضی) نے ذکر کیا ہے کہ تعریف اضافت کی اصل وضع عبد خارجی کے اعتبار سے ہے ورنہ غلام زید اور غلام لزید کے درمیان فرق باقی نہیں رہے گا پس ان میں سے ایک معرفہ اور دوسرا نکرہ نہیں ہوگا لیکن بسا اوقات کہا جاتا ہے جاء نسی غلام زید معین کی طرف اشارہ کئے بغیر جیسے معرف باللام اور یہ وضع اضافت کے خلاف ہے پس کتاب (متن) میں اصل وضع ملحوظ ہے اور ایضاً میں خلاف وضع، اور ان کا عکس یعنی مذکورہ دونوں مثالوں کا عکس اور وہ اخوک زید اور المنطلق عمرو ہے۔

تشریح: فاضل مصنف نے تعریف مسند کی دو مثالیں ذکر کی ہیں (۱) زید اخوک کہ اس میں مسند (اخوک) معرف بالاضافہ ہے (۲) عمرو المنطلق کہ اس میں مسند (المنطلق) معرف باللام ہے اور یہ دونوں مثالیں حکم اور لازم حکم دونوں کے فائدہ کی صلاحیت رکھتی ہیں چنانچہ مخاطب کو اگر زید کا علم ہو یعنی مخاطب اس بات کو جانتا ہو کہ یہ ذات معینہ زید کے نام سے موسوم ہے مگر اس کو اس کا علم نہیں ہے کہ وہ میرا بھائی ہے پس متکلم نے زید اخوک کہہ کر بتلادیا کہ زید تیرا بھائی ہے تو یہ کلام فائدۃ الحکم کے قبیل ہے۔ ہوگا اور اگر مخاطب کو زید کا بھی علم ہو اور اس کا بھی علم ہو کہ وہ میرا بھائی ہے تو متکلم کا کلام زید اخوک لازم حکم کے فائدہ کے قبیل سے ہوگا گویا متکلم یہ کہنا چاہتا ہے کہ یہ بات مجھے بھی معلوم ہے کہ زید تیرا بھائی ہے۔ اسی طرح عمرو المنطلق کا مخاطب اگر وہ شخص ہو جس کو عمرو کا تو علم ہے یعنی اس بات کا تو علم ہے کہ یہ ذات معینہ عمرو کے نام کے ساتھ موسوم ہے اور وہ بھی جانتا ہے کہ ایک شخص وصف انطلاق کے ساتھ موصوف ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو موصوف ہے وہ عمرو ہی ہے پس اس صورت میں یہ کلام فائدۃ الحکم کے قبیل سے ہوگا اور متکلم کا مقصود مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو شخص موصوف ہے وہ عمرو ہی تو ہے اور اگر مخاطب عمرو کو بھی جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو شخص موصوف ہے وہ عمرو ہے تو متکلم کا کلام عمرو المنطلق لازم حکم کے فائدہ کے قبیل سے ہوگا اور متکلم کا مقصد مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ وصف انطلاق کے ساتھ عمرو کے موصوف ہونے کو صرف آپ ہی نہیں جانتے بلکہ میں بھی جانتا ہوں۔

مصنف فرماتے ہیں کہ المنطلق میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ الف لام عبد خارجی کے لئے ہو اور المنطلق تعریف عبد خارجی کے اعتبار سے معرف ہو۔ دوم یہ کہ الف لام جنس کے لئے ہو اور المنطلق تعریف جنس کے اعتبار سے معرف ہو ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تعریف عبد

خارجی کے اعتبار سے عمرو المطلق کا مخاطب اس شخص کو کیا جائے گا جو اس بات کو سمجھتا ہے کہ ایک انسان ہے جس کا نام عمرو ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک شخص معین ہے جس کے لئے اطلاق ثابت ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وہ شخص معین عمرو ہے پس متکلم نے عمرو المطلق کہہ کر بتا دیا کہ وہ شخص معین جس کے لئے اطلاق ثابت ہے وہ عمرو ہے اور تعریف جنس کے اعتبار سے مخاطب وہ شخص ہوگا جو ماہیت المطلق کو من حیث ہی تو جانتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وہ کس ذات میں منتحق ہے زید میں یا عمرو میں یا بکر میں یا کسی اور میں۔ پس متکلم نے عمرو المطلق کہہ کر بتا دیا کہ ماہیت المطلق عمرو میں متحق ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ عبد خارجی اور جنس کے اعتبار کے دو احتمال جس طرح معرف باللام (المطلق) میں ہیں اسی طرح دونوں اعتبار معرف بالاضافہ (اخوک) میں بھی ہیں کیونکہ تعریف بالاضافہ جس طرح عبد خارجی کیسے ہوتی ہے اسی طرح جنس کے لئے بھی ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو شارح نے حال کو نہ معرفا

عبارت نکال کر کلام کو دوسری مثال (عمرو المطلق) کے ساتھ کیوں خاص کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الف لام کی طرح اگرچہ اضافہ بھی عبد خارجی اور جنس دونوں کے لئے آتی ہے لیکن اس میں عبد خارجی کا اعتبار اصل ہے اور جنس کا خلاف اصل ہے اس کے برخلاف الف لام کہ اس میں عبد خارجی اور جنس دونوں کا اعتبار اصل ہے۔ پس الف لام میں دونوں اعتبار چونکہ اصل تھے اس لئے کلام کو دوسری مثال (معرف باللام) کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت بآخر مثلاً سے معلوم ہوتا ہے کہ زید اخوک سے اس شخص کو خطاب کیا جائے گا جو یہ جانتا ہے کہ اس کا کوئی بھائی ہے یعنی وہ عینہ زید کو بھی پہچانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا کوئی بھائی ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ زید ہی اس کا بھائی ہے پس متکلم نے زید اخوک کہہ کر بتا دیا کہ تیرا بھائی زید ہے اور متن کی عبارت سے یہ بات اس لئے معلوم ہوتی ہے کہ مصنف نے افادہ حکم بمعلوم علی معلوم کی وجہ سے مسند کو معرف لانے کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی زید اخوک اور دوسری عمرو المطلق ان میں سے پہلی مثال تو صرف تعریف عہد کے اعتبار سے ہے اور دوسری مثال تعریف عہد اور تعریف جنس دونوں اعتبار سے ہے پس تعریف عہد کا اعتبار کرتے ہوئے لازم آئے گا کہ زید اخوک اس شخص سے کہا جائے جو یہ جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے مگر یہ اس کے خلاف ہے جو مصنف نے ایضاح میں ذکر کیا ہے حالانکہ ایضاح اس متن (تخصیص) کے لئے شرح کا درجہ رکھتی ہے۔

مصنف نے ایضاح میں یہ ذکر کیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو عینہ زید کو جانتا ہے خواہ وہ یہ جانتا ہو کہ اس کے لئے بھائی ہے جیسا کہ متن سے معلوم ہوتا ہے خواہ یہ نہ جانتا ہو۔ یہ ہی دوسری صورت متن اور ایضاح کے درمیان خلل اختلاف ہے پس اسی دوسری صورت میں زید اخوک کے معنی یہ ہوں گے کہ زید کے لئے جنس اخوت ثابت ہے جو تیری طرف منسوب ہے حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ زید اخوک میں صرف تعریف عہد خارجی کا اعتبار ہے اور ایضاح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف عہد خارجی اور جنس تعریف جنس دونوں کا اعتبار ہے شارح فرماتے ہیں کہ کلام متن اور کلام ایضاح کے درمیان متحقق نحوئی علامہ رضی نے توفیق اور جمع کی وٹش کی ہے اور وہ یہ ہے کہ تعریف اضافہ کی اصل ضاع صرف عبد خارجی کے اعتبار سے ہے یعنی تعریف اضافہ میں عبد خارجی تو اصل ہے اور جنس خلاف اصل ہے جیسا کہ خدام نے پہلے بیان کیا ہے اس لئے کہ اگر یہ تسلیم نہ کریں بلکہ یہ کہیں کہ تعریف اضافہ کی اصل ضاع معنی جنس کے اعتبار سے ہے تو غلام زید (اضافہ کے ساتھ) اور غلام زید (بغیر اضافہ) کے درمیان معنی کے اعتبار سے فرق باقی نہ رہے گا کیونکہ اس صورت میں غلام زید کے جو معنی ہیں (زید کا کوئی غلام) معنی جنس کے اعتبار سے وہی معنی غلام زید کے بھی ہوں گے یعنی زید کا کوئی غلام اور جب معنی کے اعتبار سے دونوں ایک ہو گئے تو ان میں سے ایک یعنی غلام زید معر فہ نہ ہوگا اور دوسرا یعنی غلام زید معر فہ نہ ہوگا اور ان کے ناموں میں سے ہے کہ غلام زید معر فہ ہے اور اس کے معنی ہیں زید کا خارجی میں ایک معین غلام اور غلام زید معر فہ ہے اور اس کے معنی ہیں زید کے ناموں میں سے

کوئی ایک غلام بہر حال جب ایسا ہے تو ان دونوں میں فرق باقی رکھنے کے لئے یہ ماننا ضروری ہوگا کہ تعریف اضافت میں عہد خارجی کا اعتبار اصل ہے چنانچہ غلام زید معرفہ ہے اور معنی ہیں زید کا خارج میں ایک معین غلام۔

ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ بسا اوقات جائی غلام زید کہا جاتا ہے اور تعریف اضافت کے باوجود زید کے کسی معین غلام کی طرف اشارہ نہیں کیا جاتا لیکن یہ معنی وضع اضافت کے خلاف ہے حاصل یہ کہ تعریف اضافت کی اصل وضع تو عہد خارجی کی ہے لیکن کبھی کبھار خلاف اصل جنس کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ معرف باللام کی اصل وضع تو عہد خارجی یعنی واحد معین کیلئے ہے لیکن کبھی کبھی خلاف اصل واحد غیر معین (عہد ذہنی، جنسی) کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے ولقد امر علی اللہیم یسنی میں گذر چکا ہے کہ اللہیم کالام واحد غیر معین کیلئے ہے اس تفصیل کے بعد علامہ رضی کہتے ہیں کہ متن میں جو کچھ کہا گیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ جانتا ہو کہ میرا کوئی بھائی ہے تو یہ اضافت کی اصل وضع کے اعتبار سے ہے اور ایضاً میں جو کچھ کہا گیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو زید کو جانتا ہو عام اس سے کہ وہ اپنے لئے بھائی ہونے کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو وہ خلاف اصل وضع کے اعتبار سے ہے مصنف نے فرمایا ہے کہ مذکورہ دونوں مثالوں کا عکس یعنی اخوک زید اور لفظ عمر و بھی تعریف مسند کی مثالیں ہیں۔

فوائد:- آپ حضرات کو خادم کی تشریح کے دوران ایک تناقض نظر آئے گا وہ یہ کہ خادم نے پہلے تو یہ کہا ہے کہ معرف باللام میں عہد خارجی اور جنس دونوں اصل ہیں اور آگے چل کر یہ کہہ دیا کہ معرف باللام کی اصل وضع تو عہد خارجی کے لئے ہے اور خلاف اصل جنس یا عہد ذہنی کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں دونوں کو اصل کہا گیا ہے وہاں مصنف تشخیص کا مذہب ملحوظ ہے اور جہاں عہد خارجی کو اصل اور جنس کو خلاف اصل کہا گیا ہے وہاں علامہ رضی اور شارح (تفتازانی) کا مذہب ملحوظ ہے۔ فلانا تفض

و الضابطۃ فی التقديم انہ اذا کان للشیء صفتان من صفات التعریف و عرف السامع اتصافہ باحدہما دون الآخر فی فیہما کان بحیث یعرف السامع اتصاف الذات بہ و هو کالطالب بحسب زعمک ان تحکم علیہ بالآخر یجب ان تقدم اللفظ الدال علیہ و تجعلہ مبتداً و ایہما کان بحیث یجهل اتصاف الذات بہ و هو کالطالب بحسب زعمک ان تحکم بنبوتہ للذات او انتفاءہ عنہ یجب ان تؤخر اللفظ الدال علیہ و تجعلہ خبراً فاذا عرف السامع زیداً بعینہ واسمہ ولا یعرف اتصافہ بانہ اخوہ و اردت ان تعرفہ ذلک قلت زید اخوک و اذا عرف احوالہ ولا یعرفہ علی التعین و اردت ان تعینہ عنده قلت زید و لا یصح زید اخوک و یظهر ذلک فی قولنا رأیت اسوداً غابها الرماح و لا یصح زیداً غاب الغاب۔

ترجمہ: اور مقدم کرنے کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جب صفات تعریف میں سے کسی شے کی دو صفتیں ہوں اور سامع ان دونوں میں سے ایک کیساتھ نہ کہ دوسری کے اس شے کے اتصاف کو جانتا ہو پس ان دونوں صفتوں میں سے جو صفت ایسے طریقہ پر ہو کہ سامع اس کے ساتھ ذات کے اتصاف کو جانتا ہے اور تیرے خیال میں سامع اس بات کا طالب ہے کہ اس پر دوسری صفت کا حکم لگایا جائے تو اس لفظ کا مقدم کرنا اور اس کو مبتداء بنانا واجب ہوگا جو اس صفت پر دلالت کرنے والا ہو جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو سامع جانتا ہے اور ان دونوں صفتوں میں سے جو صفت ایسے طریقہ پر ہو جس کیساتھ ذات کے متصف ہونے سے سامع جاہل ہے اور وہ تیرے خیال میں اس بات کا طالب ہے کہ ذات کیلئے اسکے ثبوت کا یا ذات سے اسکے انتفاء کا حکم لگایا جائے تو اس لفظ کو مؤخر کرنا اور اس کو خبر بنانا واجب ہوگا جو اس پر دلالت کرنے والا ہوگا پس جب سامع زید کو بعینہ (مسک زید) اور اس کے نام کو جانتا ہو اور بھائی ہونے کے ساتھ اس کا متصف ہونا نہ جانتا ہو اور تو

(متکلم) سامع کو یہ بتانا چاہتا ہے تو، زید اخوک کہے گا اور اُمریہ جانتا ہو کہ اس کا (میرا) کوئی بھائی ہے اور اس کو متعین طریقہ پر نہیں جانتا اور تو (متکلم) اس کو اس کے نزدیک متعین کرنا چاہتا ہے تو، تو کہے گا اخوک زید اور زید اخوک صحیح نہ ہوگا اور یہ فرق ہمارے قول میں ظاہر ہوگا کہ میں نے شیردیکھے جن کی جھاڑیاں نیزے ہیں اور نہیں صحیح ہوگا کہ ان کے نیزے جھاڑیاں ہیں۔

تشریح: یہاں سے علامہ تقی زانی اس سلسلہ میں کہ جملہ اسمیہ کے دونوں جز (مبتداء اور خبر) اگر معرفہ ہوں تو ان میں کون مبتداء ہوگا اور کون خبر ہوگا، ایک ضابطہ بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شے (ذات) کی واقع میں دو صفتیں ہوں اور ان میں سے ہر ایک تعریف کے طریقوں (علمیت اسم اشارہ وغیرہ) میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو یعنی دونوں معرفہ ہوں اور مخاطب ان میں سے ایک صفت کے ساتھ اس شے اور ذات کا متصف ہونا تو جانتا ہو لیکن دوسری کے ساتھ متصف ہونا نہ جانتا ہو پس جو صفت ایسی ہو کہ مخاطب اس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو جانتا ہے اور متکلم کے خیال میں مخاطب اس بات کا طالب ہے کہ اس صفت پر دوسری صفت کا حکم لگایا جائے تو ایسی صورت میں اس لفظ کو مقدم کرنا اور مبتداء بنانا واجب ہوگا جو لفظ اس صفت پر دلالت کرتا ہو جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو مخاطب جانتا ہے اور جو صفت ایسی ہے جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو مخاطب نہیں جانتا اور وہ متکلم کے خیال میں اس بات کا طالب ہے کہ ذات کے لئے اس صفت کے ثبوت کا یا ذات سے اس کے انشاء کا حکم لگایا جائے تو ایسی صورت میں اس صفت پر دلالت کرنے والے لفظ کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا مثلاً ذات زید کی دو صفتیں ہیں۔

(۱) زیدیت یعنی زید ہونا (۲) اخوت مخاطب یعنی مخاطب کا بھائی ہونا پہلی صفت تو بصورت علم معرفہ ہے اور دوسری صفت بصورت اضافت معرفہ ہے پس مخاطب پہلی صفت کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو جانتا ہے یعنی وہ مسمی زید (ذات) کو بھی جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس مسمی کا نام زید ہے یعنی اس مسمی کے زیدیت کے ساتھ متصف ہونے کو بھی جانتا ہے لیکن وہ دوسری صفت یعنی اخوت مخاطب کے ساتھ متصف ہونے کو نہیں جانتا یعنی مخاطب یہ نہیں جانتا کہ مسمی زید میرا بھائی ہے اور متکلم چاہتا ہے کہ مخاطب کو اس سے باخبر کر دیا جائے تو اس صورت میں اس لفظ (زید) کو مقدم کرنا اور مبتداء بنانا واجب ہوگا جو اس صفت (زیدیت) پر دلالت کرتا ہے جس کے ساتھ ذات (مسمی زید) کے متصف ہونے کو مخاطب جانتا ہے اور اس لفظ (اخوک) کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا جو اس صفت (اخوت مخاطب) پر دلالت کرتا ہے جس کے ساتھ ذات (مسمی زید) کے متصف ہونے کو مخاطب نہیں جانتا ہے چنانچہ زید اخوک کہنا ضروری ہوگا اور اس کلام کا فائدہ مخاطب کو یہ بتانا ہوگا کہ زید جس کو تو بذات اور باسمہ جانتا ہے وہ تیرا بھائی ہے اور اگر مخاطب، اخوت مخاطب کو تو جانتا ہے یعنی یہ تو جانتا ہے کہ میرا کوئی بھائی ہے مگر متعین طریقہ پر اس کو نہیں جانتا کہ وہ کون ہے اور متکلم چاہتا ہے کہ مخاطب کے پاس اس کو متعین کر کے پیش کیا جائے تو اس صورت میں زید اخوک کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ اخوک زید کہنا ضروری ہوگا اور اس کلام کا فائدہ مخاطب کو یہ بتانا ہوگا کہ تیرا بھائی (جس کا علم تجھ کو پہلے سے ہے کہ میرا کوئی بھائی ہے) زید ہے۔

شرح فرماتے ہیں کہ ہم را بیان کردہ ضابطہ ہمارے قول رأیت اسود غابا المراح میں ظاہر ہوگا اسود اسد کی جمع ہے بمعنی شیر، مگر بقرینہ مراح یہاں بہادر شخص مراد ہے کیونکہ نیزوں کے سائے میں بہادر آدمی رات گزارتا ہے شیر نہیں۔ غاب کا واحد غابتہ ہے جس کے معنی میں جھاری، جنگل، رات گزارنے کی جگہ مراح کا واحد رمح ہے جس کے معنی ہیں نیزہ اس قول میں غابا بصورت اضافت معرفہ ہے اور مراح بصورت الف لام معرفہ ہے پس اسود کے ذکر کے وقت غاب تو اسود کے لئے معلوم ہے کیونکہ غاب (جھاڑیاں) ان کے رات گزارنے کی جگہ ہیں مگر اسود کے لئے مراح معلوم نہیں ہے یعنی شیروں کا جھاڑیوں میں رہنا تو معلوم ہے مگر تیروں میں رہنا معلوم نہیں ہے پس غاب کے

ساتھ چونکہ ذات (اسود) کا متصف ہونا مخاطب کو معلوم ہے اور رماح کے ساتھ متصف ہونا معلوم نہیں ہے اس لئے غاب کو مقدم کرنا اور متبدا بنانا واجب ہوگا اور رماح کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا چنانچہ غاب رماح تو صحیح ہوگا مگر رماح الغاب صحیح نہ ہوگا۔

والثانی یعنی اعتبار تعریف الجنس قد يفيد قصر الجنس على شئ تحقيقاً نحو زيد الأمير إذا لم يكن أميراً سواه أو مبالغة لکماله فيه أي لکمال ذلك الشئ في ذلك الجنس أو بالعکس نحو عمرو والشجاع أي الکامل في الشجاعة كأنه لا اعتداد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الکمال وكذا إذا جعل المعروف بلام الجنس مبتداً نحو الأمير زيد والشجاع عمرو ولا تفاوت بينهما وبين ما تقدم في افادة قصر الامارة على زيد والشجاعة على عمرو والحاصل أن المعروف بلام الجنس ان جعل مبتداً فهو مقصورٌ على الخبر سواء كان الخبر معرفة أو نكرة وان جعل خبراً فهو مقصورٌ على المبتداً۔

ترجمہ: اور ثانی یعنی تعریف جنس کا اعتبار کبھی کسی شے پر حقیقتہً جنس کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتا ہے جیسے زید ہی امیر ہے جبکہ اسکے سوا کوئی امیر نہ ہو یا مبالغتہً اسلئے کہ وہ شے اس جنس میں کامل ہے یا اسکے برعکس، جیسے عمرو ہی بہادر ہے یعنی بہادری میں کامل ہے گویا اسکے علاوہ کی بہادری کا شمار ہی نہیں کیونکہ وہ درجہ کمال سے قاصر ہے اسی طرح جب معرف بلام جنس کو متبدا بنایا جائے جیسے امیر زید ہی ہے اور بہادر عمرو ہی ہے اور ان دو مثالوں کے درمیان جو شرح میں مذکور ہیں اور ما تقدم (متن میں مذکور مثالوں) کے درمیان زید پر امارت کے اور عمرو پر شجاعت کے منحصر کرنے کا فائدہ دینے میں ما تقدم میں کوئی تفاوت نہیں ہے حاصل یہ ہے کہ معرف بلام جنس کو اگر متبدا بنایا جائے تو خبر پر منحصر ہوگا خبر معرفہ ہو یا نکرہ اور اگر خبر بنا جائے تو وہ مبتدا پر منحصر ہوگا

تشریح: سابق میں مصنف نے فرمایا تھا کہ مند معرف بلام میں دو اعتبار ہیں (۱) تعریف عہد خارجی کا (۲) تعریف جنس کا، اور یہاں فرمایا ہے کہ تعریف جنس قصر کا فائدہ دیتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف عہد خارجی حصر اور قصر کا فائدہ نہیں دیتی ہے واقعہً بھی یہی ہے کہ تعریف عہد خارجی حصر کا فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ حصر اس جگہ متصور ہو سکتا ہے جہاں عموم ہو اور معبود خارجی میں چونکہ عموم نہیں ہوتا اس لئے اس میں حصر بھی نہ ہوگا اس کے برخلاف تعریف جنس کہ وہ حصر کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ جنس میں عموم ہوتا ہے لہذا اس میں حصر بھی متصور ہوگا مگر یہ خیال رہے کہ یہاں قصر سے مراد قصر افراد ہے اور نہ قصر قلب تعریف جنس کی طرح تعریف عہد خارجی میں بھی پایا جاسکتا ہے۔

الحاصل مصنف فرماتے ہیں کہ تعریف جنس کبھی کسی شے پر قصر جنس کا فائدہ دیتی ہے یعنی معنی جنس کو کسی شے پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے مگر اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ معنی جنس کسی شے پر حقیقتہً منحصر ہوں یعنی معنی جنس صرف مقصود علیہ میں پائے اور مقصود علیہ کے علاوہ میں نہ پائے جائیں جیسے زید الامیر (زید ہی امیر ہے) اس وقت کہا جائے جبکہ زید کے علاوہ کوئی اور امیر نہ ہو تو اس میں معنی جنس یعنی امارت صرف مقصود علیہ یعنی زید میں موجود ہوگی اور اس کے علاوہ میں موجود نہ ہوگی۔ دوم یہ کہ معنی جنس کسی شے پر مبالغتہً منحصر ہوں یعنی معنی جنس اور اس پر غیر مقصود علیہ میں بھی پائے جاتے ہوں مگر مقصود علیہ میں بدرجہ اتم و اکمل پائے جاتے ہوں اور یہ مبالغتہً قصر اس وقت ہوگا جبکہ وہ شے یعنی مقصود علیہ اس جنس میں کامل ہو یعنی جنسی اگرچہ مقصود نہایہ اور غیر مقصود علیہ دونوں میں موجود ہیں مگر مقصود علیہ میں بدرجہ اتم اور اکمل موجود ہیں کہ اس کے مقابلے میں اس کے علاوہ کا گویا اعتبار ہی نہیں ہے مثلاً عمرو والشجاع (عمرو ہی بہادر ہے) اس وقت کہا جائے گا جبکہ بہادر تو عمرو کے علاوہ اور بھی لوگ ہوں مگر معنی جنس یعنی بہادری عمرو میں اس درجہ کامل ہوگی دوسروں کی بہادری کا اس کے مقابلے میں کوئی اعتبار ہی نہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ معرف بلام جنس جس طرح خبر کے معرف بلام ہونے کی صورت میں حقیقتہً اور مبالغتہً قصر جنس کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح

مبتدا کے معرف بلام ہونے کی صورت میں بھی قصر کا فائدہ دیتا ہے جیسے الامیر زید (امیر زید ہی ہے) اور الشجاع عمرو (بہادر عمرو ہی ہے) اور متن میں بیان کردہ مثالوں (جن میں خبر معرف بلام ہے) اور شرح میں بیان کردہ مثالوں (جن میں مبتدا معرف بلام ہے) کے درمیان معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ زید الامیر اور الامیر زید دونوں صورتیں امارت کو زید پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہیں اور عمرو الشجاع اور الشجاع عمرو دونوں صورتیں بہادری کو عمرو پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہیں۔ خلاصہ یہ کہ معرف بلام جنس اگر مبتدا ہے تو وہ خبر پر منحصر ہوگا خبر معرف نہ ہو یا نکرہ اور اگر معرف بلام جنس خبر ہے تو وہ مبتدا پر منحصر ہوگی۔ معنی دونوں صورتوں میں ایک ہی ہوں گے جیسا کہ خدمہ نے اوپر ذکر کیا ہے۔

والجنس قد یبقی علی اطلاقہ کما مرّ وقد یقیّد بوصف او حال او ظرف او نحو ذلک نحو هو الرجل الکریم وهو السائر راکیا وهو الامیر فی البلد وهو الواهب الف قطار و جمیع ذلک معلوم بالاستقراء وتصفح تراکیب البلغاء وقوله قد یفیّد بلفظ قد اشارۃ الی انه قد لا یفید القصر کما فی قول الخنساء شعر اذ قبح البکاء علی قتیل... رأیت بکاء ک الحسن الجمیل۔ فانہ یعرف بحسب الذوق السلیم والطبع المستقیم والتدرب فی معرفۃ کلام العرب ان لیس المعنی ہلنا علی القصر وان امکن ذلک بحسب النظر الظاہر والتامل القاصر۔

ترجمہ: اور جنس کبھی اپنے اطلاق پر باقی رہتی ہے جیسا کہ گزر چکا اور کبھی وصف یا حال یا ظرف یا اس جیسے کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے جیسے وہی کریم آدمی ہے، وہی بحالت رکوب چلنے والا ہے، وہی شہر میں امیر ہے، وہی سونے کے ہزاروں ڈھیر بہہ کرنے والا ہے۔ یہ سب استقراء اور بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے معلوم ہے اور ماتن کا قول قد یفیّد بلفظ قد اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کبھی قصر کا فائدہ نہیں دیتا جیسے خنساء کے قول میں۔ جب کسی مقتول پر روتا ہوا معلوم ہو تو میں تیرے رونے کو اس وقت بھی اچھا سمجھتی ہوں اس لئے کہ ذوق سلیم، طبع مستقیم اور معرفت کلام عرب میں تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں قصر کے معنی نہیں ہیں اگرچہ سرسری طور پر غور کرنے سے یہ ممکن ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ جنس مقصور یعنی وہ جنس جس کو کسی شے پر منحصر کیا گیا ہو خواہ مبتدا واقع ہو خواہ خبر واقع ہو کبھی تو اپنے اطلاق پر باقی رہتی ہے وہاں کوئی قید کو ملحوظ نہیں ہوتی جیسے زید الامیر، الامیر زید، عمرو الشجاع، الشجاع عمرو میں گزرا ہے اور کبھی وہ جنس وصف، حال، ظرف اور مفعول بہ وغیرہ کے ساتھ مقید ہوتی ہے پس اس صورت میں مطلق جنس منحصر نہ ہوگی بلکہ جنس اس قید کے اعتبار سے منحصر ہوگی یعنی اس قید کو ملحوظ رکھ کر معنی جنسی کا قصر کیا جائے گا۔ جیسے وصف کے ساتھ مقید کرنے کی مثال زید الرجل الکریم ہے کہ یہاں زید پر مطلق رجل کو منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ کریم کی قید کو ملحوظ رکھ کر رجل کریم کو منحصر کیا گیا ہے اور حال کی قید کے ساتھ منحصر کرنے کی مثال زید السائر راکیا ہے۔ اس میں مطلق جنس سیر کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ رکوب کی قید کو ملحوظ رکھ کر سیر بحالت رکوب کو منحصر کیا گیا ہے اور ظرف کی قید کے ساتھ منحصر کرنے کی مثال زید الامیر فی البلد ہے کہ یہاں مطلق امارت کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ فی البلد کی قید کو ملحوظ رکھ کر امارت فی البلد کو منحصر کیا گیا ہے اور مفعول بہ کی قید کو ملحوظ رکھ کر منحصر کرنے کی مثال زید الواهب الف قطار ہے کہ یہاں مطلق بہہ کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ الف قطار کی قید کو ملحوظ رکھ کر بہہ الف قطار کو منحصر کیا گیا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ ساری تفصیل جو الحاصل کے تحت ذکر کی گئی ہے استقراء اور تراکیب بلغاء کے تتبع سے معلوم ہوئی ہے شارح کہتے ہیں کہ ماتن کا قول قد یفیّد بلفظ قد کے ساتھ جو موجب جزئیہ کا سور ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے کہ معرف بلام جنس کبھی قصر کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور اس عدم قصر کی مثال خنساء کا وہ شعر ہے جو اس نے اپنے بھائی صحر کے مرثیہ میں کہا ہے

اذا قبح البکاء علی قتیل رایت بکاء ک الحسن الجمیل

ترجمہ: جب کسی مقتول پر رونا برا معلوم ہو تو میں تجھ پر اپنے رونے کو اس وقت بھی اچھا خیال کرتی ہوں اس شعر میں الحسن البہیل اگرچہ معرف بلام جنس ہے مگر اس کے باوجود ذوق سلیم، طبع مستقیم اور معرفت کلام عرب میں تجربہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہاں بکا، بک، بکھن البہیل کا قصر اور حصر کرنا مراد نہیں ہے اگرچہ قصر جنس علی البکاء، تکلف ممکن ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس شخص پر رونا کیا گیا ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ دوسرے مقتولین کی طرح اس مقتول پر بھی رونا برا ہے۔ پس خنساء نے اپنے بکا، کو فتح سے نکال کر جنس میں داخل کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ دوسرے مقتولین پر رونا اگرچہ برا ہے لیکن اس مقتول پر رونا برا نہیں بلکہ اچھا ہے۔ اس کلام میں حصر اس وقت ہوتا جب شاعرہ کے پیش نظر اس شخص کے عقیدہ کو رد کرنا ہوتا جو اس پر رونے کو بھی اچھا سمجھتا ہے اور دوسرے مقتولین پر رونے کو بھی اچھا سمجھتا ہے پس اس صورت میں شاعرہ کا منشاء یہ ہوتا کہ صرف اس پر رونا اچھا ہے اور دوسروں پر رونا اچھا نہیں ہے اور یہ قصر ہے۔

الحاصل شاعرہ کے پیش نظر چونکہ اس پر رد کرنا نہیں ہے بلکہ پہلے شخص پر رد کرنا ہے اس لئے یہ کلام مفید قصر نہ ہوگا اور قصر جنس علی البکاء، اس طرح ممکن ہے کہ آپ یوں کہیں کہ کلام میں تنکیر اصل ہے اور تعریف خلاف اصل ہے اور اصل سے خلاف اصل کی طرف عدول، کسی نکتہ کی وجہ سے ہی کیا جاسکتا ہے اور وہ نکتہ قصر ہے پس یہاں بھی قصر ضرور ہوگا ورنہ اصل سے خلاف اصل کی طرف بغیر کسی نکتہ کے عدول کرنا لازم آئے گا مگر ہم اس کا جواب یہ دیں گے یہاں قصر مقام کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ خادم نے شاعرہ کے منشاء کو ظاہر کرتے ہوئے ذکر کیا ہے اور رہا تنکیر سے تعریف کی طرف عدول تو وہ بے فائدہ نہیں ہے بلکہ اس سے ایک امر معبود یعنی جنس بکا، کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور لام جنس سے معبود شے کی طرف اشارہ کرنا درست ہے۔

وقيل في نحو زبدة المنطلق والمنطلق زبدة الاسم متعين للابتداء تقدم او تأخر لدلالته على الذات والصفة متعينة للتجريد تقدمت او تأخرت لدلالته على امر لسي لان معنى المبتدأ المنسوب اليه ومعنى الخبر المنسوب والذات هي المنسوب اليه والصفة هي المنسوب فسواء قلنا زيد المنطلق او المنطلق زيد يكون زيد مبتدأ والمنطلق خبراً وهذا رأى الامام الرازي ورد بان المعنى الشخص الذى له الصفة صاحب الاسم يعنى ان الصفة تجعل دالة على الذات ومسنداً اليها والاسم يجعل دالاً على امر نسبي ومسنداً.

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ زید المنطلق اور المنطلق زید میں اسم مبتدأ ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہو کیونکہ اسم، ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت خبر ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر کیونکہ صفت امر نسبی پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ مبتداء کے معنی منسوب الیہ کے ہیں اور خبر کے معنی منسوب کے اور ذات منسوب الیہ ہوتی ہے اور صفت منسوب برابر ہے کہ ہم زید المنطلق کہیں یا المنطلق زید، زید مبتدأ ہوگا اور المنطلق خبر اور یہ امر رازی کی رائے ہے اور رد کر دیا گیا یا بس طور کہ معنی ہیں وہ شخص جس کے لئے صفت ہے صاحب اسم ہے یعنی صفت کو دال علی الذات اور مندا الیہ بنایا جاسکتا ہے اور اسم کو امر نسبی پر دال اور مندا بنایا جاسکتا ہے۔

تشریح: یہ عبارت مصنف کی عبارت فلا فائدة السامع حکماً علی امر معلوم له الخ کے مفہوم پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ سابق میں جو کہا گیا تھا کہ مندا معرف اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ سامع کو ایک ایسے امر کا فائدہ پہنچایا جاسکے جو اس کو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو، اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ وہ امر معلوم جو معرف ہے اسم ہو یا صفت دونوں صورتوں میں محکوم مایہ اور مبتدأ، دو کا دوسرے امر کے ساتھ جیسا ہی طرح معبود ہو اسم ہو یا صفت محکوم بہ اور خبر ہوگا اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اسم معرف اور صفت معرف کا محکوم مایہ اور محکوم بہ یعنی مبتدأ اور خبر دونوں جتنے صحیح ہے حاصل یہ کہ جملہ اسمیہ خبریہ میں اگر ایک اسم معرف ہو اور دوسرا صفت معرف

ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کو مبتدا بنانا بھی صحیح ہے اور خبر بنانا بھی صحیح ہے۔ جمہور کا مذہب بھی یہ ہی ہے مگر امام فخر الدین رازیؒ نے جمہور سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسی صورت میں (جبکہ جملہ کا ایک جز اسم اور ایک صفت ہو جیسے زید المطلق اور المطلق زید) اسم، متعین طریقہ پر مبتدا ہوگا خواہ وہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور صفت متعین طریقے پر خبر ہوگی خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اسم ذات پر دلالت کرتا ہے اور ذات پر دوسری چیز کا حکم لگایا جاتا ہے خود ذات کا حکم نہیں لگایا جاتا اور جس پر حکم لگایا جاتا ہے وہ صرف محکوم علیہ اور مبتدا ہوتا ہے لہذا اسم، کلام میں صرف محکوم علیہ اور مبتدا واقع ہوگا محکوم بہ اور خبر واقع نہ ہوگا لفظوں میں خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر اور صفت امر نسبی پر دلالت کرتی ہے یعنی ایسے معنی پر دلالت کرتی ہے جو کسی ذات کے ساتھ قائم ہوں اور امر نسبی کی شان یہ ہے کہ اس کا حکم لگایا جاتا ہے اس پر حکم نہیں لگایا جاتا اور جس کا حکم لگایا جاتا ہے وہ صرف محکوم بہ اور خبر واقع ہوتا ہے لہذا صفت کلام میں صرف محکوم بہ اور خبر واقع ہوگی محکوم علیہ اور مبتدا واقع نہ ہوگی لفظوں میں خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو شارح نے دلیل اس طور پر بیان کی ہے کہ مبتداء کے معنی میں منسوب الیہ کے اور خبر کے معنی میں منسوب کے اور ذات منسوب الیہ ہوتی ہے اور صفت منسوب ہوتی ہے لہذا اسم جو ذات پر دلالت کرتا ہے وہ مبتدا ہوگا اور صفت جو منسوب ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ خبر ہوگی پس آپ زید المطلق کہیں یا المطلق زید کہیں دونوں صورتوں میں زید مبتدا ہوگا اور المطلق خبر ہوگی۔

وَدُّ سے مصنفؒ نے امام رازیؒ کے مذہب کو رد کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ اسم ہمیشہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت ہمیشہ امر نسبی پر دلالت کرتی ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اسم اگر مقدم ہو تو اس سے ذات ملحوظ ہوگی اور اگر اسم مؤخر ہو تو اس سے امر نسبی ملحوظ ہوگا۔ اسی طرح صفت اگر مؤخر ہو تو اس سے امر نسبی کے معنی ملحوظ ہوں گے اور اگر مقدم ہو تو اس سے ذات ملحوظ ہوگی پس زید المطلق میں اسم چونکہ مقدم ہے اس لئے اس سے ذات ملحوظ ہوگی اور المطلق مؤخر ہے اس لئے اس سے امر نسبی کے معنی ملحوظ ہوں گے اور پہلے ذکر چکا ہے کہ ذات کی شان محکوم علیہ اور مبتداء ہوتا ہے اور امر نسبی کی شان محکوم بہ اور خبر ہوتا ہے لہذا زید مبتداء ہوگا اور المطلق اس کی خبر ہوگی اور المطلق زید میں صفت چونکہ مقدم ہے اس لئے اس سے ذات ملحوظ ہوگی اور المطلق کے معنی ہوں گے الشخص الذی له الصفة یعنی وہ شخص جس کے لئے صفت انطلاق ثابت ہو اور وہ شخص جس کے لئے صفت انطلاق ثابت ہے بلاشبہ ذات ہے اور ذات پر دلالت کرنے والے لفظ کو چونکہ مبتدا بنانا صحیح ہے اس لئے المطلق کو مبتدا بنانا صحیح ہوگا اور زید مؤخر ہے اس لئے اس سے امر نسبی کے معنی یعنی ایسے معنی ملحوظ ہوں گے جو ذات کے ساتھ قائم ہوں چنانچہ زید سے مسمیٰ بزید کا مفہوم مراد ہوگا اور مسمیٰ بزید کا مفہوم معنی نسبی یعنی تسمیہ بزید پر مشتمل ہے اور جو لفظ معنی نسبی پر دلالت کرتا ہے وہ چونکہ خبر ہوتا ہے اس لئے یہاں زید خبر ہوگا الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ اسم تقدیم کی صورت میں مبتداء اور تاخیر کی صورت میں خبر ہوگا اور صفت تقدیم کی صورت میں مبتداء ہوگی اور تاخیر کی صورت میں خبر ہوگی اور جب ایسا ہے تو امام رازیؒ کا یہ فرمان کہ اسم مبتدا ہونے کیسے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہوں اور صفت خبر ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہو غلط ہے۔

علامہ دسوقی نے اس رد پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ جس صورت میں المطلق کو مبتداء بنایا گیا ہے اس صورت میں المطلق اسم کی تاویل میں ہے اس لئے کہ اس صورت میں اسم کی طرح یہ بھی شخص اور ذات پر دلالت کرتا ہے اور زید کو جس صورت میں خبر بنایا گیا ہے اس صورت میں زید صفت کی تاویل میں ہے اس لئے کہ اس صورت میں صفت کی طرح وہ بھی معنی نسبی پر دلالت کرتا ہے پس مبتداء بہر صورت اسم ہوا نہ کہ صفت اور خبر بہر صورت صفت ہوئی نہ کہ اسم جیسا کہ بحر العلوم علامہ روزگار امام رازیؒ نے فرمایا ہے۔ محشی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تحقیقی بات تو یہ ہے کہ جمہور اور امام رازیؒ کے درمیان جو نزاع ہے وہ لفظی نزاع ہے حقیقی اور واقعی نزاع نہیں ہے کیونکہ زید المطلق اور المطلق زید میں جس نے المطلق کو خبر بنایا ہے وہ اس سے مفہوم مراد لیتا ہے اور جس نے مبتداء بنایا ہے وہ اس سے شخص اور ذات مراد لیتا ہے اسی طرح جس نے زید

کو مبتدأ بنیاد ہے وہ اس سے ذات مراد لیتا ہے اور جس نے خبر بنایا ہے وہ اس سے مفہوم مراد لیتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وَأَمَّا كَوْنُهُ اِنِّ كَوْنُ الْمُسْنَدِ جَمْلَةٌ فَلِلتَّقْوَىٰ نَحْوُ زَيْدٍ قَامَ اَوَّلُ كَوْنِهِ سَبَبًا نَحْوُ زَيْدٍ اَبُوهُ قَامَ لِمَا مَرَّ مِنْ اَن اِفْرَادَهُ يَكُونُ لِكَوْنِهِ غَيْرُ سَبَبِيٍّ مَعَ عَدَمِ اِفَادَةِ التَّقْوَىٰ وَسَبَبُ التَّقْوَىٰ فِي مِثْلِ زَيْدٍ قَامَ عَلٰی مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ وَهُوَ اَنَّ الْمُبْتَدَأَ لِكَوْنِهِ مُسْنَدٌ اِلَيْهِ يَسْتَدْعِي اَن يَسْنَدَ اِلَيْهِ شَيْءٌ فَاِذَا جَاءَ بَعْدَهُ مَا يَصْلُحُ اَن يَسْنَدَ اِلَيْهِ ذَلِكَ الْمُبْتَدَأُ صَرَفَهُ الْمُبْتَدَأُ اِلَىٰ نَفْسِهِ سِوَاءَ كَانْ خَالِيًا عَنِ الضَّمِيرِ اَوْ مُتَضَمِّنًا فَيُعْقَدُ بَيْنَهُمَا حَكْمٌ ثُمَّ اِذَا كَانَ مُتَضَمِّنًا لِّلضَّمِيرِ الْمَعْتَدِ بِهِ بَانَ لَا يَكُونُ مُشَابِهًا لِلْخَالِي عَنِ الضَّمِيرِ كَمَا فِي زَيْدٍ قَامَ صَرَفَهُ ذَلِكَ الضَّمِيرُ اِلَى الْمُبْتَدَأِ ثَانِيًا فَيَكْتَسِي الْحَكْمَ قُوَّةً فَعَلَىٰ هَذَا يَخْتَصُّ التَّقْوَىٰ بِمَا يَكُونُ مُسْنَدًا اِلَى الضَّمِيرِ الْمُبْتَدَأُ وَيُخْرَجُ عَنْهُ نَحْوُ زَيْدٍ ضَرَبَتْهُ وَيَجِبُ اَن يَجْعَلَ سَبَبًا۔

ترجمہ: اور بہر حال مسند کا جملہ ہونا (سو وہ) تقویٰ کے لئے ہے جیسے زید قائم یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہے جیسے زید ابوہ قائم کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ مسند کا مفرد ہونا عدم افادہ تقویٰ کے ساتھ اس کے غیر سببی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور زید قائم میں تقویٰ کا سبب علامہ سکا کی کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ مبتدأ مسند الیہ ہونے کی وجہ سے اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی طرف کسی شے کو منسوب کیا جائے پس جب اس کے بعد ایسی شے آئے جو اس بات کی صلاحیت رکھتی ہو کہ اس کو اس مبتدأ کی طرف منسوب کیا جائے تو مبتدأ اس کو اپنی طرف کھینچ لے گا برابر ہے کہ مسند ضمیر سے خالی ہو یا ضمیر کو حضمین ہو پس ان دونوں کے درمیان حکم منعقد ہو جائے گا پھر جب مسند مبتدأ کی معتد بہ ضمیر کو حضمین ہو یا اس طور کہ وہ خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہو جیسے زید قائم میں تو وہ ضمیر مسند کو مبتدأ کی طرف دوبارہ پھیر دیتی ہے پس حکم قوت حاصل کر لیتا ہے پس اس قول پر تقویٰ اس کے ساتھ خاص ہوگی جو ضمیر مبتدأ کی طرف مسند ہو اور زید ضربتہ جیسی مثال تقویٰ سے خارج ہو جائے گی اور اس کو سببی قرار دینا واجب ہوگا۔

تشریح: مسند کے احوال میں سے ایک حالت مسند کا جملہ ہونا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مسند کو جملہ یا تو اس وقت لایا جاتا ہے جب تقویٰ حکم مقصود ہو یا اس وقت لایا جاتا ہے جب مسند سببی ہو، حکم کہتے ہیں مسند کا مسند الیہ کے لئے ثابت ہونا یا مسند کا مسند الیہ سے منقش ہونا اور تقویٰ کا مطلب یہ ہے کہ تکرار اسناد کی وجہ سے حکم میں قوت پیدا ہو جائے اور مسند سببی اس جملہ کو کہتے ہیں جو عائد کے ساتھ مبتدأ پر معلق کیا گیا ہو مگر وہ عائد ترکیب میں مسند الیہ نہ ہو یعنی اگر مسند جملہ ہو اور اس جملہ میں ضمیر ہو اور وہ ضمیر مبتدأ کی طرف راجع ہو مگر وہ ضمیر ترکیب میں مسند الیہ واقع نہ ہو تو یہ جملہ مسند سببی کہلائے گا بہر حال مسند کو جملہ یا تو تقویٰ حکم کے لئے لایا جاتا ہے جیسے زید قائم میں مسند، قائم فعل فاعل سے مل کر جملہ ہے اور تقویٰ حکم کے لئے ہے اور یا مسند کے سببی ہونے کی وجہ سے لایا جاتا ہے جیسے زید ابوہ قائم میں مسند، ابوہ قائم، جملہ ہے اور سببی ہے مصنف فرماتے ہیں کہ اس کی دلیل سابق میں گزر چکی ہے چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے کہ مسند کو مفرد (غیر جملہ) اس وقت لایا جاتا ہے جب مسند غیر سببی ہو اور مفید تقویٰ نہ ہو پس جملہ اس وقت لایا جائے گا جب مسند سببی ہو یا مفید تقویٰ ہو۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ زید قائم کا مفید تقویٰ ہونا تو متفق علیہ ہے لیکن تقویٰ حکم کا سبب کیا ہے اس میں اختلاف ہے چنانچہ صاحب مفتاح علامہ سکا کی نے فرمایا ہے کہ زید قائم میں تقویٰ حکم کا سبب یہ ہے کہ مبتدأ (زید) چونکہ مسند الیہ ہے اس لئے وہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی طرف کوئی چیز منسوب کی جائے پھر جب اس کے بعد ایسی کوئی چیز آجائے گی جو اس مبتدأ کی طرف منسوب ہو سکتی ہو تو مبتدأ اپنی چاہت کے مطابق اس کو اپنی طرف پھیر لے گا یعنی مبتدأ کی طرف اس کی اسناد ہو جائے گی برابر ہے کہ وہ چیز ضمیر سے خالی ہو جیسے

زید حیوان یا ضمیر کو متضمن ہو جیسے زید قائم اور زید قائم پس جب مبتداء نے اس چیز کو اپنی طرف پھرایا تو مبتداء اور اس چیز کے درمیان حکم ثابت ہو گیا یعنی ثانی (مسند) کا اول (مسند الیہ) کے لئے ثبوت ہو گیا اس کے بعد مسند جب ایسی ضمیر کو متضمن ہوگا جو ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہو اور معتد بہ ہو یعنی خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہو جیسے زید قائم میں قائم ضمیر کو متضمن ہے لیکن خالی عن الضمیر یعنی رجل کے مشابہ ہے اس طور پر کہ جس طرح رجل تکلم، خطاب، غیبت تینوں حالتوں میں معتبر نہیں ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے انارجل، انت رجل، بورجل، اسی طرح قمر بھی متغیر نہیں ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے اناقمر، انت قائم، ہو قائم اور خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہونے کی مثال زید قائم میں قائم ہے کہ یہ تینوں حالتوں میں بدل جاتا ہے۔

الحاصل مسند جب ایسی ضمیر کے واسطے سے مسند کی اسناد مبتداء کی طرف دوسری بار ہوگی اس لئے کہ قائم کی ضمیر قائم کا مسند الیہ ہے اور عین مبتداء ہے لہذا قائم کا ضمیر کی طرف مسند ہونا گویا مبتداء (زید) کی طرف مسند ہونا ہے اور جب ایسا ہے تو قائم کی زید کی طرف دوبار اسناد ہوگی اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ تکرار اسناد کی وجہ سے تقویٰ حکم حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہاں تقویٰ حکم حاصل ہوگی اور زید قائم مفید تقویٰ ہوگا۔ شرح کہتے ہیں کہ کا کی کے قول کی بناء پر تقویٰ ایسے مسند کے ساتھ خاص ہوگی جس کی اسناد قائم ضمیر مبتداء کی طرف ہو یعنی ایسی ضمیر کی طرف اسناد قائم ہو جو ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہو اور جب ایسا ہے تو زید ضرر متہم جیسی مثال تقویٰ سے خارج ہو جائے گی کیونکہ اس مثال میں مسند (ضرب) ضمیر مبتداء کی طرف مسند نہیں ہے بلکہ ضمیر متکلم کی طرف مسند ہے اور زید ضرر متہم کے تقویٰ سے خارج ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ تقویٰ کا سبب یہ ہے کہ مسند کی ضمیر مسند کو مبتداء کی طرف دوسری بار پھیر دیتی ہے جس کی وجہ سے اسناد اور حکم میں تکرار ہو جاتی ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے تقویٰ حاصل ہو جاتی ہے اور یہاں جو مسند کی ضمیر ہے یعنی ضمیر متکلم وہ چونکہ عین مبتداء نہیں ہے اس لئے وہ ضمیر مسند کو مبتداء کی طرف نہیں پھیر سکے گی اور جب یہ ضمیر مسند کو مبتداء کی طرف نہیں پھیر سکتی تو تکرار اسناد نہ ہونے کی وجہ سے تقویٰ بھی حاصل نہ ہوگی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ زید ضرر متہم میں تکرار اسناد ہے اس طور پر کہ زید مبتداء ہونے کی وجہ سے اس بات کا مقتضی ہوگا کہ اس کی طرف کسی چیز کی اسناد کی جائے پس جب اس کے بعد ضربت آیا تو مبتداء اپنی خواہش کے مطابق اس کو اپنی طرف پھیرے گا یعنی ضربت کی زید کی طرف اسناد ہو جائے گی۔ پھر جب اس کے بعد ضمیر مفعول (با) آئی تو فعل ضرب اس پر واقع ہونے کے اعتبار سے اس کی طرف مسند ہوگا اور جب فعل اس ضمیر مفعول کی طرف مسند ہو گیا اور وہ ضمیر معنی عین مبتداء ہے کیونکہ مبتداء کی طرف راجع ہے تو یہ ضمیر مفعول فعل ضرب کو دوبارہ مبتداء کی طرف پھیر دیگی۔

پس اس کی وجہ سے مبتداء کی طرف اسناد تکرار ہوگی اور تقویٰ حاصل ہو جائے گی اور جب ایسا ہوگا تو یہ مثال تقویٰ حکم سے خارج نہ ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ فعل ضرب کی اسناد اس ضمیر کی طرف جو مفعول واقع ہے اسناد غیر تام ہے اس لئے کہ فعل کی اسناد فاعل کی طرف تو تام ہوتی ہے مگر مفعول کی طرف تا نہیں ہوتی بہر حال فعل ضرب کی اسناد اس ضمیر کی طرف جو مفعول واقع ہے اور مبتداء کی طرف راجع ہے اسناد غیر تام ہے اور سکا کے نزدیک تقویٰ ایسے مسند کے ساتھ خاص ہے جس کی اسناد ضمیر مبتداء کی طرف اسناد تام ہو جیسا کہ خادم نے اوپر بیان کیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ مثال تقویٰ سے خارج ہوگی تو ہی میں داخل نہ ہوگی اور جب یہ مثال تقویٰ سے خارج ہے تو اس کو مسند سہمی قرار دینا واجب ہوگا کیونکہ مسند کو جملہ لانا تقویٰ کے لئے ہوتا ہے یا اس کے سہمی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے پس جب یہاں ایک (تقویٰ کے لئے ہوتا) منقشی ہو گیا تو دوسرا (سہمی ہوتا) متعین ہو جائے گا۔

اسنادہ الیہ فیذا قلت زید اشعرت قلب السامع بانک ترید الاخبار عنه فهذا توطیة له وتقدمه للاعلام به فاذا قلت قام دخل فی قلبه دخول المانوس وهذا اشد للثبوت وامنع من الشبهة والشک وبالجملة لیس الاعلام بالشیء بغنة مثل الاعلام به بعد التنبيه علیه والتقدمة فان ذلك یجرى مجرى تاکید الاعلام فی التقوی والاحکام فیدخل فیہ نحو زید ضربته وزید مروت به۔

ترجمہ: اور بہر حال اس بناء پر جس کو شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم کو عوالم لفظیہ سے خالی کر کے نہیں لایا جاتا ہے مگر اس بات کی وجہ سے کہ اس کی طرف کسی چیز کی اسناد کرنے کا ارادہ ہو پس جب تو نے زید کہا تو تو نے سامع کے دل میں یہ بات ڈال دی کہ تو اس کے بارے میں کوئی خبر دینا چاہتا ہے پس اسم کو عوالم لفظیہ سے خالی لانا اس ارادہ اخبار کی تمہید اور اس اعلان کا مقدمہ ہے پھر جب تو نے زید کہا تو یہ اس کے دل میں مانوس کی طرح داخل ہو جائے گا اور یہ ثبوت محکوم بہ للحکوم علیہ کے لئے پختگی ہوگی اور شک و شبہ سے روکنا ہوگا۔ حاصل کلام یہ کہ کسی چیز کے بارے میں اچانک خبر دینا اس شے پر تنبیہ کے بعد خبر دینے کی طرح نہیں ہے اس لئے کہ یہ طریقہ پختگی اور تقویت کے سلسلہ میں تاکید اخبار کے مرتبہ میں ہے پس زید ضربتہ اور زید مررت بہ تقویٰ میں داخل ہو جائے گی۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں شیخ عبدالقادر جرجانی نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز میں زید قام کے اندر تقویٰ کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ اسم کو عوالم لفظیہ سے خالی صرف اس صورت میں لایا جاتا ہے جب متکلم کا ارادہ اس اسم کی طرف کسی چیز کی اسناد کرنے کا ہو مثلاً جب متکلم نے زید کہا تو گویا اس نے سامع کے ذہن میں یہ بات ڈال دی کہ وہ زید سے متعلق اس کو کوئی خبر دینا چاہتا ہے پس متکلم کا زید کو عوالم لفظیہ سے خالی کر کے لانا اس خبر دینے کی تمہید ہوگا۔ پھر جب متکلم نے قام کہا تو قام کی زید کی طرف اسناد سامع کے دل میں ایک مانوس چیز کی طرح داخل ہوگی اور یہ بات مسلم ہے کہ تمہید اور اجمال کے بعد جب کوئی چیز امر مانوس بکرو دل میں داخل ہوتی ہے تو وہ پورے طور پر دل میں اتر کر جم جاتی ہے پس اس اسناد کا سامع کے دل میں جم جانا اور ایسا پختہ ہو جانا کہ اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہ رہے یہ ہی تقویٰ ہے حاصل یہ کہ کسی چیز کے بارے میں اچانک خبر دینا اور اس پر تنبیہ کرنے کے بعد خبر دینا دونوں برابر نہیں ہیں کیونکہ تنبیہ کے بعد خبر دینا تقویت اور استحکام میں تاکید کے مرتبہ میں ہے یعنی زید قام، زید قام زید قام کے مرتبہ میں ہے اور اچانک خبر دینا ایسا نہیں ہے الحاصل جب شیخ نے تقویٰ کا سبب یہ بیان کیا ہے تو ان کے بیان کردہ سبب تقویٰ کی بناء پر زید ضربتہ اور زید مررت بہ بھی تقویٰ میں داخل ہو جائیں گی بلکہ زید حیوان اور زید قائم جیسی مثالیں (جن میں مبتداء مقدم اور خبر مؤخر ہو) بھی تقویٰ میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ شیخ کے بیان کے مطابق ان مثالوں میں بھی تقویٰ پائی جاتی ہے۔ البتہ جن مثالوں میں خبر مقدم اور مبتداء مؤخر ہوگا ان میں تقویٰ نہ ہوگی۔ لیکن شیخ کے مذہب پر یہ اعتراض ہوگا کہ آپ کے مذہب کے مطابق تو اس وقت بھی تقویٰ پائی جاتی گی جبکہ خبر مفرد ہو جیسے زید حیوان اور زید قائم میں حیوان اور قائم مفرد ہیں مگر تقویٰ موجود ہے جیسا کہ بیان کیا گیا حالانکہ ضابطہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ ماتن نے ضابطہ یہ بیان کیا ہے کہ خبر کا جملہ ہونا مقید تقویٰ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر کا مفرد ہونا مقید تقویٰ نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو شیخ کا مذہب ظاہر لافساد ہے اور قابل اعتماد۔ کیا ہی کا مذہب ہے اسی ظہور فساد کی وجہ سے شارح علیہ الرحمہ نے شیخ کے مذہب کو رد کرنے سے گریز کیا ہے بعض حضرات نے شیخ کی چچہ گیری میں شیخ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ شیخ کی عبارت الاحادیث میں حدیث سے مراد جملہ ہے کیونکہ حدیث وہ کلام کہلاتا ہے جس کو بیان کیا گیا ہو اور اس کا اطلاق جملہ پر ہوتا ہے مفرد پر نہیں مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں شیخ کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اسم عوالم لفظیہ سے خالی نہیں ہوتا مگر اس وقت جبکہ خبر جملہ ہو حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے اس لئے کہ اسم عوالم لفظیہ سے دونوں صورتوں میں خالی ہوتا ہے خبر خواہ جملہ ہو خواہ مفرد ہو۔

وَمِمَّا يَكُونُ الْمُسْنَدُ فِيهِ جَمْلَةٌ لَا لِلْسَّبَبِيَّةِ وَلَا لِلتَّقْوَى خَيْرُ ضَمِيرِ الشَّانِ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ لِشَهْرَةِ امْرِهِ وَكُوبِهِ
مَعْلُومًا مِمَّا سَبَقَ وَأَمَّا صَوْرَةُ التَّخْصِصِ نَحْوُ اَنَا سَعِيْتُ فِي سَعِيَّتِكَ فِي حَاجَتِكَ وَرَجُلٌ جَاءَ نِي فَهِيَ دَاخِلَةٌ فِي التَّقْوَى
عَلَى مَا مَرَّ۔

ترجمہ: اور جملہ ان جگہوں کے جن میں مسند جملہ ہوتا ہے نہ سببیت کے لئے ہوتا ہے اور نہ تقویٰ کے لئے ضمیر شان کی خبر ہے اور
مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا کیونکہ وہ مشہور ہے اور ماسبق سے معلوم ہے رہی صورتِ تخصیص جیسے انا سعیت فی حاجتک اور رجل جاء نی سو
وہ تقویٰ میں داخل ہے جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح: یہاں سے شارح نے مصنف پر وارد کردہ اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ مسند کو جملہ،
تقویٰ کے لئے لایا جاتا ہے یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے اور مقام بیان میں چونکہ کسی چیز کے بیان پر اکتفا کرنا حصر کا فائدہ دیتا ہے اس لئے
مصنف کے بیان کا مطلب یہ ہوگا کہ مسند کا جملہ ہونا صرف مفید تقویٰ ہوگا یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہوگا اس کے علاوہ کسی دوسرے
مقصد کے لئے نہ ہوگا حالانکہ مسند کا جملہ ہونا کبھی اس کے علاوہ دوسرے مقصد کے لئے بھی ہوتا ہے جیسے مسند کا ضمیر شان کی خبر ہونا کہ ضمیر
شان کی خبر ہونے کی وجہ سے بھی مسند کو جملہ لایا جاتا ہے مثلاً ہوز یہ عالم کہ اس میں خبر (مسند) جملہ ہے مگر نہ مفید تقویٰ ہے اور نہ سببی ہونے کی
وجہ سے ہے۔ پس مصنف کو پتا چلے گا کہ وہ مسند کو جملہ لانے کی اغراض میں اس کو بھی ذکر کرتے۔

شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ضمیر شان کی خبر ہونے کی وجہ سے مسند کا جملہ ہونا چونکہ مشہور بین الناس تھا اور پہلے سے
معلوم تھا اس لئے اس کو بیان کرنے کی زحمت نہیں کی اور پہلے سے اس طرح معلوم ہے کہ مصنف نے ضمیر شان کی بحث میں جہاں خلاف
مقتضی ظاہر کلام لانے کا ذکر کیا ہے وہاں کہا ہے قولہم ہو وہی زید عالم مکان الشان والقصة اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر
شان کی خبر صرف جملہ ہوگی کیونکہ ضمیر شان کی خبر اگر مفرد ہوتی مصنف اس کی مثال ذکر کرتے کیونکہ مفرد میں یہ نسبت جملہ کے اختصار سے یسین
مصنف نے مفرد کی مثال ذکر نہیں کی بلکہ جملہ کی ذکر کی ہے اس سے بطریق اشارہ یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ضمیر شان کی خبر صرف جملہ ہوگی
بے مفرد نہیں ہوتی۔ واما صورة التخصيص سے بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ فرمانا کہ مسند کو جملہ
صرف تقویٰ اور اس کے سببی ہونے کے لئے لایا جاتا ہے غلط ہے کیونکہ کبھی جملہ کو تخصیص کے ارادہ سے بھی لایا جاتا ہے جیسے انا سعیت فی
حاجتک اور رجل جاء نی میں مسند کو جملہ بغرض تخصیص لایا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں تقویٰ موجود ہے کیونکہ تقویٰ کا سبب
تکملہ اسناد ہے اور وہ یہاں موجود ہے لہذا تقویٰ حاصل ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ تقویٰ یہاں مقصود نہیں ہے مگر اس میں کوئی
حرج نہیں کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ حصول تقویٰ عام ہے مقصود ہو یا غیر مقصود ہو اس لئے کہ مصنف کے قول اما كونه جملة فللتقوى
سے مراد ہے فلا فائدة لتقوى سواء كان مقصودا ام لا۔ الحاصل تخصیص کی یہ صورت تقویٰ میں داخل ہے لہذا اس کو نسیئہ بیان کرنے کی چنداں
ضرورت نہیں ہے مگر اس کے باوجود فاضل مصنف اگر یوں کہتے اما كونه فللتقوى او لكونه سببا او لكونه لضمير الشان او
للتخصيص تو بات زیادہ واضح ہو جاتی اور اعتراض و جواب کی الجھنوں میں نہ پڑتا۔

وَأَسْمِيَّتُهَا وَفَعْلِيَّتُهَا وَشَرْطِيَّتُهَا لِمَا مَرَّ يَعْنِي أَنَّ كَوْنَ الْمُسْنَدِ جَمْلَةً لِلْسَّبَبِيَّةِ وَالتَّقْوَى وَكَوْنُ تِلْكَ الْجُمْلَةِ
اِسْمِيَّةً لِلدَّوَامِ وَالنَّبُوْتِ وَكَوْنُهَا فَعْلِيَّةً لِلتَّجَدُّدِ وَالْحُدُوثِ وَالدَّلَالَةِ عَلَى أَحَدِ الْأَزْمَنَةِ الثَّلَاثَةِ عَلَى أَحْصَرِ وَجْهِ وَكَوْنُهَا
شَرْطِيَّةً لِلْإِعْتِبَارَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ أَدْوَابِ الشَّرْطِ وَظَرْفِيَّتُهَا لِإِحْتِصَارِ الْفَعْلِيَّةِ إِذْ هِيَ أَيْ الظَّرْفِيَّةُ مُقَدَّرَةٌ

بالفعل علی الاصح لأن الفعل هو الاصل فی العمل وقیل باسم الفاعل لان الاصل فی الخبر ان یکون مفرداً وروح الاول بوقوع الظرف صلة لموصول نحو الذی فی الدار اخوک وأجیب بأن الصلة من مظان الجملة بخلاف الخبر ولو قال اذ الظرف مقدر بالفعل علی الاصح لکان اصوب لأن ظاهر عبارته يقتضی ان الجملة الظرفیة مقدرة باسمه الفاعل علی القول الغیر الاصح ولا ینحی فسادہ۔

ترجمہ: اور جملہ کا اسمیہ ہونا، فعلیہ ہونا، شرطیہ ہونا انہیں وجود کی وجہ سے ہے جو زرخیں یعنی مسند کا جملہ ہونا سببیت اور تقویٰ کے لئے ہوتا ہے اور اس جملہ کا اسمیہ ہونا دوام و ثبوت کے لئے ہوتا ہے اور اس کا فعلیہ ہونا تجدد اور حدوث اور اختصار کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک پر دلالت کرنے کے لئے ہوتا ہے اور اس کا شرطیہ ہونا ان مختلف اعتبارات کے لئے ہوتا ہے جو ادوات شرط سے حاصل ہوتے ہیں اور اس کا ظرفیہ ہونا فعلیت کے اختصار کے لئے ہوتا ہے کیونکہ ظرفیت اصح قول پر فعل کے ساتھ مقدر ہوتی ہے اس لئے مثل میں فعل ہی اصل ہے اور کہا گیا ہے کہ اسم فاعل کے ساتھ کیونکہ خبر میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور اول کو ترجیح دی گئی ہے ظرف کے موصول کا صلہ واقع ہونے کی وجہ سے جیسے الذی فی الدار اخوک جواب دیا گیا کہ صلہ مظنہ جملہ سے ہے برخلاف خبر کے اگر مصنف اذالہ لظرف مقدر بالفعل علی الاصح کہتے ہیں تو زیادہ بہتر ہوتا اس لئے کہ مصنف کی ظاہری عبارت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جملہ ظرفیہ قول غیر اصح پر اسم فاعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے اور اس کا نفاذ ممتنع نہیں ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ وہ جملہ جو تقویٰ یا سببیت کے لئے ہوتا ہے وہ اسمیہ بھی ہو سکتا ہے فعلیہ بھی شرطیہ بھی اور ظرفیہ بھی ہو سکتا ہے پس مسند کا جملہ ہونا تقویٰ اور سببیت کے لئے ہوگا مگر اس کا اسمیہ، فعلیہ وغیرہ ہونا دوسری اغراض کے لئے ہوگا چنانچہ وہ جملہ اگر اسمیہ ہے تو دوام و ثبوت پر دلالت کرنے کے لئے ہوتا اور اگر فعلیہ ہے تو تجدد اور حدوث پر اور اختصار کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرنے کے لئے ہوگا مثلاً زید یقر العلم کے معنی ہوں گے زید وقتاً فوقتاً علم کی قرأت کرتا رہتا ہے اور یقر العلم میں اختصار بھی ہے اس طور پر کہ اس مضمون کو ادا کرنے کے لئے اگر جملہ اسمیہ ذکر کیا جاتا تو یہ کہنا پڑتا حاصل منہ قرأ العلم فی الزمان المستقبل اور یقر العلم کا اس جملہ کے مقابلہ میں مختصر ہونا اظہر من الشمس ہے اور اگر وہ جملہ شرطیہ ہے تو ان اعتبارات مختلفہ پر دلالت کرنے کے لئے ہوگا جو ادوات شرط سے حاصل ہوتے ہیں جن کی تفصیل سابق میں بھی گزر چکی ہے اور مزید تفصیل علم نحو کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے اور اگر وہ جملہ ظرفیہ ہے تو وہ جملہ فعلیہ کے اختصار کے لئے ہوگا کیونکہ جملہ ظرفیہ فعلیہ کی بہ نسبت مختصر ہوتا ہے مثلاً زید فی الدار (جملہ ظرفیہ) زید استقر فی الدار (جملہ فعلیہ) سے مختصر ہے۔ اور جملہ ظرفیہ کے فعلیہ کی بہ نسبت مختصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ظرف اصح قول کے مطابق فعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے یعنی اصح قول کے مطابق ظرف کا متعلق فعل ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ظرف جو متعلق (بکسر اللام) ہوگا وہ تو معمول ہوگا اور متعلق (فتح اللام) عامل ہوگا اور عمل میں اصل چونکہ فعل ہوتا ہے اس لئے ظرف کا متعلق بنانے کے لئے اور اس میں عمل کرنے کے لئے فعل کو مقدر مانا جائے گا۔

الحاصل اصح قول کے مطابق ظرف کا متعلق فعل ہوتا ہے پس اصح قول کے مطابق جب فعل مقدر مان کر جملہ فعلیہ بنایا جائے گا تو وہ جملہ فعلیہ یقیناً جملہ ظرفیہ سے طویل ہوگا، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ظرف کا متعلق اسم فاعل کو مقدر مانا جائے گا۔ ان حضرات کے نزدیک زید فی الدار کی تقدیری عبارت ہوگی زید مستقر فی الدار اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ظرف ترکیب میں خبر ہے اور خبر کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور خبر، مفرد اسی صورت میں ہوگی جبکہ ظرف کا متعلق اسم فاعل ہو۔ لہذا ظرف کا متعلق اسم فاعل کو قرار دیا جائے گا شارج

فرماتے ہیں کہ ان دونوں اقوال میں سے قول اول یعنی فعل کو مقدر ماننا رائج ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ ظرف بھی موصول کا صلہ واقع ہوتا ہے جیسے الذی فی الدار اخوک میں فی الدار الذی کا صلہ ہے اور صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے اور ظرف جملہ اس وقت ہوگا جبکہ اس کا متعلق فعل ہو اسلئے کہ فعل اپنے فی فعل اور متعلق سے ملکر جملہ ہو جائے گا اور اسم فی فعل مقدر ماننے کی صورت میں صلہ جملہ نہ ہوگا بلکہ مفرد ہوگا پس جس صورت میں ظرف صلہ واقع ہوگا اس صورت میں فعل کا مقدر ماننا متعین ہوگا۔ اب رہ گئی وہ صورت جس میں ظرف صلہ واقع نہ ہو تو اس صورت میں تردد اور شک ہوگا کہ فعل مقدر مانا جائے یا اسم فی فعل مقدر مانا جائے۔ پس ہم غیر صلہ کو صلہ پر محمول کر کے غیر صلہ واقع ہونے کی صورت میں بھی فعل مقدر مانیں گے تاکہ مشکوک کا محمل متعین پر ہو جائے اسلئے کہ شک کی وجہ متعین پر محمول کرنا اولیٰ ہے شارح نے اس وجہ ترجیح کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ غیر صلہ کا صلہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ صلہ تو مواقع جملہ میں سے ہے یعنی صلہ کے لئے تو جملہ ہونا ضروری ہے۔

مگر غیر صلہ یعنی خبر مواقع جملہ میں سے نہیں ہے کیونکہ خبر کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور جب صلہ اور غیر صلہ میں یہ فرق موجود ہے تو غیر صلہ یعنی خبر وصلہ پر کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے شرح کہتے ہیں کہ ماتن اذھی مقدرة بالفعل علی الاصح کے بجائے اگر ادا الضرف مقدر بالفعل علی الاصح کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ ماتن کی عبارت اذھی (جس کے معنی جملہ ظرفیہ کے ہیں) اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ ہمہ ظرفیہ غیر اسحق قول کے مطابق اسم فی فعل کے ساتھ مقدر ہوگا اور اس کا فہم کل ظاہر ہے کیونکہ جب اسم فاعل مقدر ہوگا تو ظرف مفرد ہوگا نہ کہ جملہ کیونکہ ظرف بذات خود نہ مفرد ہوتا ہے اور نہ جملہ بلکہ وہ اپنے متعلق کے اعتبار سے مفرد ہوتا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ظرف کا متعلق اسم فاعل ہے تو ظرف جملہ ہوگا اور اگر اسم فاعل ہے تو ظرف مفرد ہوتا الحاصل ماتن کی عبارت اذھی جس سے مراد جملہ ظرفیہ ہے تقم سے خالی نہیں ہے۔

واما تاخيره اى المسند فلان ذكر المسند اليه اهم كما مر فى تقديم المسند اليه۔

ترجمہ: اور مسند کا مؤخر ہونا اس لئے ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے جیسا کہ تقدیم مسند الیہ میں گزر چکا ہے۔

تشریح: مسند کے احوال میں سے ایک حالت مسند کو مؤخر ذکر کرنا ہے اور مسند کو مؤخر اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے اور اس کی اہمیت اس کی تقدیم کا تقاضہ کرتی ہے جیسا کہ تقدیم مسند الیہ کے بیان میں معلوم ہو چکا ہے۔

واما تقديمه اى المسند فلتخصيصه بالمسند اليه اى لقصر المسند اليه على المسند على ما حققناه فى

ضمير الفصل لان معنى قولنا تسمى انا هو انه مقصور على التسمية لا يتجاوزها الى القيسية نحو لا فيها غول اى بخلاف خمور الدنيا فان فيها غولاً۔

ترجمہ: ورمند کو مقدم لانا اس کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی مسند الیہ کو مسند پر منحصر کرنے کے لئے جیسا کہ ہم نے ضمیر فصل میں اس کی تحقیق کی ہے کیونکہ تسمیٰ انا کے معنی یہ ہیں کہ وہ (میں) تمہیں پر منحصر ہوں اس سے قیاسیت کی طرف متجاوز نہیں ہے جیسے جنت کی شراب ہی میں سردردی نہیں ہے برخلاف دنیا کی شراب کے کہ اس میں سردردی ہے۔

تشریح: مسند کی ایک حالت مسند کو مسند الیہ پر مقدم کرنا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ مسند کو مسند الیہ پر اس لئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ مسند الیہ کے ساتھ خاص کیا جاسکے۔ شارح نے لقصر المسند الیہ علی المسند عبارت الا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ متن میں باء مقصور پر داخل ہے یعنی مسند الیہ مقصور ہے اور مسند مقصور علیہ اور ضمیر فصل کے بیان میں ہم اس کی تحقیق کر چکے ہیں کہ لفظ اختصاص اور تخصیص کے بعد جو کلمہ باء

آتا ہے وہ بکثرت مقصور پر داخل ہوتا ہے پس اس تحقیق کے مطابق یہاں بھی باء کا دخول یعنی مسند الیہ مقصور ہوگا اور مسند مقصور مایہ ہوگا اور یہ بات ذہن میں رکھنیے کہ اردو میں ترجمہ کے وقت مقصور علیہ پر لفظ ”ہی“ داخل کیا جائے گا چنانچہ تمیمی انا میں تمیمی جو مسند ہے مقصور مایہ ہے اور انا جو مسند الیہ ہے مقصور ہے اس کا ترجمہ ہوگا میں تمیمی ہی ہوں قیسی نہیں ہوں یعنی میں قبیلہ بنو تمیم میں منحصر ہوں ان سے متجاوز ہو کر قبیلہ بنو قیس میں داخل نہیں ہوں۔ مگر اے فیبا غول مثال ذکر کی ہے اس مثال میں فیبا مع اپنے متعلق کے مسند ہے اور مقصور علیہ ہے اور غول مسند الیہ ہے اور مقصور ہے لہذا اس کا ترجمہ ہوگا جنت کی شراب ہی میں سر دردی (نشہ) نہیں ہے اس کے برخلاف دنیا کی شراب کہ اس میں سر دردی (نشہ) ہوتی ہے۔

(فوائد) قصر کا تفصیلی بیان تو انشاء اللہ آگے آئے گا لیکن اگلی عبارت کو سمجھنے کے لئے یہاں قصر سے متعلق چند اصطلاحات کا جاننا ضروری ہے۔ قصر کہتے ہیں ایک چیز کو ایک کے لئے ثابت کرنا اس کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف صی الصفت (۲) قصر موصوف صی الموصوف قصر موصوف صی الصفت کہتے ہیں موصوف و صفت پر منحصر کرنا جیسے مازید الاقام (زید کھڑا ہی ہے) یعنی زید، وصف قیام پر منحصر ہے اس سے متجاوز ہو کر وصف قعود کے ساتھ متعین نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف کہتے ہیں صفت کو موصوف پر منحصر کرنا جیسے مازید الاقام (زید کھڑا ہی ہے) یعنی وصف قیام صرف زید کے لئے ثابت ہے اس سے متجاوز ہو کر دوسرے کسی کے لئے ثابت نہیں ہے۔ پھر ان میں ہر ایک کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) اضافی جس کو غیر حقیقی بھی کہتے ہیں۔ حقیقی قصر تو یہ ہے کہ ایک کے لئے ثبوت ہو اور باقی تمام سے نفی ہو جیسے قصر موصوف صی الصفت حقیقی کے لئے مازید الاقام کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید کے لئے صرف وصف قیام ثابت ہے اور باقی تمام اوصاف زید سے منقذ ہیں اور اضافی کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے لئے ثبوت ہو اور بعض سے منقذ ہو جیسے مازید الاقام کا مطلب قصر اضافی کی صورت میں یہ ہوگا کہ زید کے لئے وصف قیام ثابت ہے قعود اور جلوس منقذ ہے یعنی قعود اور جلوس کے لحاظ سے قیام زید پر منحصر ہے اکل و شرب کے لحاظ سے منحصر نہیں ہے۔ جمیل احمد غفرلہ والدیہ

فَإِنْ قُلْتَ الْمُسْنَدُ هُوَ الظَّرْفُ اعْنِ فِيهَا وَالْمُسْنَدُ إِلَيْهِ لَيْسَ بِمَقْصُورٍ عَلَيْهِ بَلْ عَلَى جُزْءٍ مِنْهُ اعْنِ الضَّمِيرَ الْمَجْرُورَ الرَّاجِعَ إِلَى خَمُورِ الْجَنَّةِ قُلْتُ الْمَقْصُودُ أَنَّ عَدَمَ الْغُولِ مَقْصُورٌ عَلَى الْإِتِّصَافِ بِفِي خَمُورِ الْجَنَّةِ لَا يَتَجَاوَزُهُ إِلَى عَدَمِ الْحَصُولِ فِي خَمُورِ الدُّنْيَا فَالْمُسْنَدُ إِلَيْهِ مَقْصُورٌ عَلَى الْمُسْنَدِ قَصْرًا غَيْرَ حَقِيقِيٍّ وَكَذَا الْقِيَاسُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ وَنَظِيرُهُ مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنْ حَسَابُهُمْ إِلَّا عِشَى رَبِّي مِنْ أَنَّ الْمَعْنَى حَسَابُهُمْ مَقْصُورٌ عَلَى الْإِتِّصَافِ بِعِشَى رَبِّي لَا يَتَجَاوَزُهُ إِلَى الْإِتِّصَافِ بِغَيْرِهِ فَجَمِيعُ ذَلِكَ مِنْ قَصْرِ الْمَوْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ دُونَ الْعَكْسِ كَمَا تَوْهَمُهُ بَعْضُهُمْ - ترجمہ: پس اگر تو کہے کہ مسند تو ظرف ہے یعنی فیبا اور مسند الیہ اس پر منحصر نہیں بلکہ اس کے جز پر منحصر ہے یعنی اس ضمیر مجرور پر جو ضمیر جنت کی طرف راجع ہے۔ میں جواب دوں گا کہ مسند غول منحصر ہے اتصاف بنفسی خمرور الجنۃ پر اس سے اتصاف فی خمرور الدنیا کی طرف متجاوز نہ ہوگا اور اگر تو مسند کی جانب میں نفی کا اعتبار کرے تو معنی یہ ہوں گے کہ غول منحصر ہے عدم حصول فی خمرور الجنۃ پر اس سے عدم حصول فی خمرور الدنیا کی طرف متجاوز نہیں ہوگا پس مسند الیہ پر قصر غیر حقیقی کے طور پر منحصر ہے اور ایسی ہی قیاس ہے باری تعالیٰ کے قول لکم دینکم ولی دین میں اور اس کی نظیر وہ ہے جس کو صاحب مفتاح نے فرمایا ہے باری تعالیٰ کے قول إِنْ حَسَابُهُمْ إِلَّا عِشَى رَبِّي میں یعنی ان کا حساب منحصر ہے اتصاف بعلی ربی پر اس سے اتصاف بعلی غیرہ کی طرف متجاوز نہیں ہوگا۔ پس یہ تمام مث میں قصر موصوف صی الصفت کی ہیں نہ کہ اس کے عکس کی جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔

تشریح: علامہ تفتازانی نے ماتن کی پیش کردہ مثال پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ لا فیہا غول قصر مند الیہ من المند کی مثال نہیں ہے بلکہ قصر مند الیہ علی جزء المند کی مثال ہے اس طور پر کہ مند ظرف (فیہا) ہے اور مند الیہ اس ایک جزء پر منحصر ہے یعنی مند الیہ (عدم غول) اس ضمیر مجرور پر منحصر ہے جس کا مرجع خور جنت ہے پس ماتن کو ایسی مثال ذکر کرنی چاہئے تھی جس میں مند الیہ، مند پر منحصر ہوتا نہ اس کے ایک جزء پر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ حرف نفی کا اعتبار مند الیہ کی جانب میں ہو یعنی حرف نفی، مند الیہ کا جزء، ہو دوم یہ کہ حرف نفی کا اعتبار مند کی جانب میں ہو یعنی حرف نفی مند کا جزء ہو پہلی صورت میں قضیہ موجبہ معدولۃ الموضوع ہوگا اور دوسری صورت میں قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہوگا۔

الحاصل یہ جملہ سالبہ نہیں ہے قضیہ معدولۃ اور سالبہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ قضیہ سالبہ میں محمول کی موضوع سے نفی کی جاتی ہے یعنی حرف نفی موضوع یا محمول کا جزء نہیں ہوتا بلکہ محمول کی موضوع سے نفی کرنے کیلئے آتا ہے اور قضیہ معدولہ میں حرف نفی موضوع یا محمول کا جزء ہوتا ہے اس کے ذریعہ نفی کرنا مقصود نہیں ہوتا چنانچہ معدولۃ الموضوع میں محمول کو عدم موضوع کیلئے ثابت کیا جاتا ہے اور معدولۃ المحمول میں عدم محمول کو موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اور معدولۃ الطرفین میں عدم محمول کو عدم موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے۔ ایک بات یہ بھی ذہن میں رکھئے کہ ظرف کے لئے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ اس کے متعلق (شع اللام) کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے پس یہاں بھی مقصور علیہ ظرف نہیں ہے بلکہ اس کا متعلق مقصور علیہ ہے اور متعلق مند ہے لہذا یہاں قصر مند الیہ علی المند ہوگا۔ قصر مند الیہ علی جزء المند نہ ہوگا تفصیل اس کا یہ ہے کہ حرف نفی کا اعتبار اگر مند الیہ کی جانب میں کیا گیا تو اس صورت میں عدم غول، کون و حصول فی خور ابحت پر منحصر ہوگا اس کے ایک جزء یعنی خور جنت پر منحصر نہ ہوگا اور یہ قصر موصوف علی الصفت ہوگا یعنی عدم غول موصوف ہوگا اور کون و حصول فی خور ابحت صفت ہوگی۔ شارح نے اتصال کا غلط ذکر فرما کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ مثال قصر موصوف علی الصفت کی ہے۔

اب لا فیہا غول کے معنی یہ ہوں گے کہ عدم غول کون و حصول فی خور ابحت پر منحصر ہے کون فی خور ابحت سے کون فی خور الدنیا کی طرف متجاوز نہیں ہے اور اگر حرف نفی کا اعتبار مند کی جانب میں ہو تو اس صورت میں غول، عدم حصول فی خور ابحت پر منحصر ہوگا عدم حصول فی خور الدنیا کی طرف متجاوز نہ ہوگا اس صورت میں بھی قصر موصوف علی الصفت ہوگا یعنی غول موصوف ہوگا اور عدم حصول فی خور ابحت اس کی صفت ہوگی۔ بہر حال حرف نفی کا اعتبار مند الیہ کی جانب میں ہو یا مند کی جانب میں دونوں صورتوں میں مند الیہ، مند پر منحصر ہوگا اس کے ایک جزء پر منحصر نہ ہوگا اور قصر قصر اضافی اور غیر حقیقی ہوگا کیونکہ آیت میں عدم غول کو حصول فی خور ابحت کو عدم حصول فی خور ابحت پر جو منحصر کیا گیا ہے وہ صرف خور دنیا کے مقابلہ میں منحصر کیا گیا ہے دوسرے مشروبات (لبن اور شہد وغیرہ) کے مقابلہ میں منحصر نہیں کیا گیا ہے اور پہلے نزر چکا کہ اس طرح کا حصر، قصر غیر حقیقی اور اضافی کہلاتا ہے لہذا یہ قصر، اضافی اور غیر حقیقی ہوگا شارح فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول لکم دینکم ولی دین میں بھی مند الیہ پر قصر غیر حقیقی کے طور پر منحصر ہے اور قصر موصوف علی الصفت سے اس طور پر کہ لکم دینکم کے معنی ہیں تمہارا دین منحصر ہے اقصاف کو نہ لاکم پر یعنی تمہارا دین اس بات پر منحصر ہے کہ وہ تمہارے لئے حاصل ہے میرے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز نہیں ہے ابنت اس کا حصول میری امت کے افراد کی طرف متجاوز ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ قصر غیر حقیقی اور اضافی ہوگا اور مند الیہ (دینکم) چونکہ موصوف ہے اور مند (لکم مع اپنے متعلق کے) صفت ہے اس لئے یہ قصر موصوف علی الصفت ہوتا اسی طرح دین (میرا دین میرے ہی لئے ہے) میں قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی ہے کیونکہ دین جس کی تقدیر ہے دینی موصوف ہے اور لی طرف اپنے متعلق کے ساتھ صفت ہے اور چونکہ میرا دین میرے لئے حاصل ہونے پر منحصر ہے تم متعینہ کفار کے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز نہیں

ہے اگرچہ میری امت کے مومنین کے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز ہے اس لئے یہ قصر، قصر غیر حقیقی ہوگا۔

شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے جو ذکر کیا ہے یعنی باب ظرف میں قصر موصوف علی الصفہ اس کی نظیر باری تعالیٰ کا قول ”ان حاسبہم الاعلیٰ ربی“ ہے یہ خیال رہے کہ یہ آیت باب ظرف میں قصر موصوف علی الصفہ ہونے کی نظیر ہے تقدیم مسند کی نظیر نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں مسند مؤخر ہے مقدم نہیں ہے اور قصر کے معنی حرف نفی اور الا سے پیدا ہوئے ہیں نہ کہ تقدیم سے پس قصر کے ساتھ ترجمہ ہوگا ان کا حساب میرے رب ہی پر ہے اور مطلب یہ ہے کہ حسابہم، کون حساب علی ربی پر منحصر ہے اتصاف بعلی غیرہ کی طرف متجاوز نہیں ہے اور حسابہم چونکہ موصوف اور کونہ علی ربی صفت ہے اس لئے یہاں بھی قصر موصوف علی الصفہ ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اس آیت میں قصر حقیقی ہے اضافی اور غیر حقیقی نہیں ہے کیونکہ ان کا حساب رب کے لئے ثابت ہے اور باقی رہے کہ اس آیت میں قصر حقیقی ہے اضافی اور غیر حقیقی نہیں ہے کیونکہ ان کا حساب رب کے لئے ثابت ہے اور باقی سب سے منقحی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ متن اور شرح میں جتنی مثالیں گزری ہیں وہ سب قصر موصوف علی الصفہ کی ہیں چنانچہ غول، دکنکم، دینی اور حسابہم موصوف ہے اور کون فی ثمور البختہ کون لکم، کون لی اور کون علی ربی صفت ہے جیسا کہ خادم نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس کے برعکس قصر صفت علی الموصوف نہیں ہے جیسا کہ علامہ خلخالی کا خیال ہے کہ لافیه غول میں قصر صفت علی الموصوف ہے اور کون فی ثمور البختہ (صفت) عدم غول (موصوف) پر منحصر ہے۔ خلخالی کا یہ خیال اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں تقدیم مسند قصر مسند علی المسند الیہ کے لئے ہو جائے گی حالانکہ ضابطہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ تقدیم مسند قصر مسند الیہ علی المسند کے لئے ہوتی ہے اس کے برعکس کے لئے نہیں ہوتی۔

ولهذا ائى ولان التقديم بفيد التخصيص لم يقدم الظرف الذي هو المسند على المسند اليه فى لارب فيه ولم يقل لافيه ريب لتلا يفيد تقديمه عليه ثبوت الرب فى سائر كتب الله تعالى بناء على اختصاص عدم الرب بالقرا واما قال فى سائر كتب الله تعالى لانه المعتبر فى مقابلة القرآن كما ان المعتبر فى مقابلة خمور الجنة هى خمور الدنيا لا مطلق المشروبات وغيرها۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے یعنی اس لئے کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے نہیں مقدم کیا گیا اس ظرف کو کہ وہ مسند ہے مسند الیہ پر لارب فیہ اور نہیں کہا لافیه ریب تاکہ تقدیم مسند علی المسند الیہ اللہ تعالیٰ کی دوسری تمام کتابوں میں ثبوت ریب کا فائدہ نہ دے بنا کرت ہوئے اس بات پر کہ عدم ریب قرآن کے ساتھ خاص ہے اور ماتن نے سائر کتب اللہ تعالیٰ کہا کیونکہ قرآن کے مقابلہ میں کتب الہی ہی معتبر ہیں جیسا کہ ثمور جنت کے مقابلہ میں ثمور دنیا معتبر ہے نہ کہ مطلق مشروبات اور معصومات۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ تقدیم مسند چونکہ تخصیص اور قصر مسند الیہ علی المسند کا فائدہ دیتی ہے اسی لئے باری تعالیٰ کے قول لارب فیہ میں ظرف جو ترکیب میں مسند ہے اس کو مسند الیہ پر مقدم نہیں کیا گیا ہے چنانچہ لافیه ریب نہیں کہا گیا اور یہ اس لئے کہ اگر یہاں مسند کو مقدم کر دیا جاتا اور لافیه ریب کہا جاتا تو باطل کا وہم پیدا ہو جاتا اس طور پر کہ تقدیم مسند تخصیص اور قصر کا فائدہ دیتی ہے اور ترجمہ یہ ہوتا کہ قرآن ہی میں ریب نہیں ہے البتہ دوسری آسمانی کتابوں میں ریب ہے حالانکہ یہ سراسر باطل ہے کیونکہ ریب نہ قرآن میں ہے اور نہ دوسری آسمانی کتابوں میں۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے فی سائر کتب اللہ کہا عموماً فی سائر کتب نہیں کہا کیونکہ قرآن کے مقابلہ میں کتب الہی ہی معتبر ہیں تمام کتب معتبر نہیں ہیں جیسا کہ ثمور جنت کے مقابلہ میں صرف ثمور دنیا معتبر ہے تمام مشروبات اور معصومات معتبر نہیں ہیں۔

پس تقدیم مسند کی صورت میں قرآن کے ساتھ عدم ریب کے خاص ہونے کی وجہ سے چونکہ دوسری آسانی کتابوں میں ریب کا ثبوت ہو جاتا ہے حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے باری تعالیٰ نے ظرف یعنی مسند کو مقدم نہیں کیا اور لافیر ریب نہیں کہا۔

أو التنبیه عطف علی تخصیصه ای تقدیم المسند للتنبیه من أول الامر علی انه ای المسند خبر لا نعت اذ النعت لا يتقدم عسی المنعوت وانما قال من اول الامر لانه ربما يعلم انه خبر لا نعت بالتأمل فی المعنی والنظر الی انه لم یرد فی الکلام خبر المتبداً کقولہ شعر له همم لا منتهی لکبارها... وهمة الصغری اجل من الدهر حیث لم یقل همم له او التفاؤل نحو ع سعدت بغرة وجهک الایام۔

ترجمہ: تنبیہ: تخصیص پر معطوف ہے یعنی مسند کو مقدم کرنا اول امر میں اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے کہ وہ یعنی مسند خبر ہے نعت نہیں ہے اس لئے کہ نعت، منعوت پر مقدم نہیں ہوتی ہے اور مصنف نے من اول الامر اس لئے کہا ہے کہ بسا اوقات یہ بات کہ وہ خبر ہے نعت نہیں معنی میں غور کر کے اور اس بارے میں غور کر کے کہ کلام میں مبتدا کی خبر نہیں آئی معلوم ہو جاتی ہے جیسے شاعر کا قول۔ آپ ﷺ کی ایسی ہمتیں ہیں کہ ان بڑائی کی کوئی حد نہیں ہے آپ کی چھوٹی سی ہمت زمانہ کی ہمتوں سے بڑی ہے۔ شاعر نے ہمم لہ نہیں کہا۔ یا نیک فانی کے لئے جیسے تیرے حسین چہرے سے زمانہ سعید ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ تنبیہ کا لفظ مصنف کے قول تخصیص پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ کبھی مسند کو اس لئے مقدم کرتے ہیں تاکہ شروع ہی سے اس پر تنبیہ ہو جائے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے کیونکہ صفت اپنے موصوف پر کبھی مقدم نہیں ہوتی البتہ خبر اپنے مبتدا پر مقدم ہو جاتی ہے پس مسند کا مقدم ہونا مخاطب کو شروع ہی میں اس بات سے آگاہ کر دینا کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے۔ مصنف نے من اول الامر کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ کبھی تاخیر مسند کی صورت میں اس کا خبر ہونا اور صفت نہ ہونا معنی میں غور و فکر کرنے سے بھی معلوم ہو جاتا ہے اور اس بات میں غور و فکر کرنے سے بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ کلام میں اس کے بعد مبتدا کی خبر نہیں آئی ہے یعنی اگر یہ خبر نہیں ہے تو پھر مبتدا کی خبر کیا ہے۔ پس لامحالہ یہ خبر ہوگی۔

الحاصل کبھی مسند کو مقدم اس لئے لیا جاتا ہے تاکہ اول و بلہ میں اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے جیسے آنحضرت ﷺ کی شان میں حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ شعر ہے:

لا همم لا منتهی لکبارها و همته الصغری اجل من الدهر

اس شعر میں کہ مسند مقدم ہے اور ہمم مبتدا ہے اور لامنتہی لکبار با صفت ہے اگر کہ مسند وہم سے مؤخر کر دیا جاتا ہے تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ نہ ہم کی صفت ہے خبر نہیں ہے۔ پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے اور اول و بلہ میں یہ بتلانے کیلئے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے کہ مسند کو مقدم کر دیا گیا اور مؤخر کر کے ہمم لہ نہیں کہا گیا۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کی تمام ہمتیں بلند ہیں اگرچہ بعض بعض سے اپنے متعلق سے اعتبار سے اعلیٰ ہیں مثلاً آپ کی غزوہ بدر، احد اور فتح مکہ سے متعلق ہمت اس ہمت سے بڑی ہے جو ہوازن سے متعلق ہے۔ الغرض آپ ﷺ کی ہمتیں اس قدر بلند ہیں کہ ان کی کوئی حد نہیں اور آپ کی معنوی سی ہمت بھی زمانہ سے یا زمانہ کی ہمتوں سے یا زمانہ والوں کی ہمتوں سے بڑی ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی تفاؤل یعنی نیک فال لینے کی غرض سے مسند کو مقدم کر دیتے ہیں۔ یعنی اول و بلہ میں سامع کو خوش کن بات سنانے کی غرض سے مسند کو مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے شاعر کہتا ہے

تیرے چہرے کے جمال سے زمانہ مسعد اور خوش بخت ہو گیا اور تیری زندگی سے زمانہ آراستہ ہو گیا۔ اس شعر میں سعدت مند کو بطور تقاضا مقدم کیا گیا ہے۔ اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہاں مند فعل ہے اور فعل کا فاعل پر مقدم کرنا واجب ہے لہذا فعل (مند) کی تقدیم تقاضا کے لئے کیسے ہوئی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثال کو فہم کے مذہب پر مبنی ہے جو تقدیم فاعل علی الفعل کی اجازت دیتے ہیں اور عربین جو اس کی اجازت نہیں دیتے بلکہ تقدیم فعل کو واجب قرار دیتے ہیں ان کے مذہب پر مبنی نہیں ہے۔

أو التشويق إلى ذكر المسند إليه بأن يكون في المسند المتقدم طول يشوق النفس إلى ذكر المسند إليه فيكون له وقع في النفس ومحل من القبول لأن الحصول بعد الطلب أعز من المناسق بلا تعجب كقوله شعر ثلاثة هذا هو المسند المتقدم الموصوف بقوله تشرق من اشرق بمعنى صار مضياً الدنيا فاعل تشرق والعائد إلى الموصوف هو الضمير المجزور في بيهجتها أي بحسنها ونضارتها أي تصير الدنيا منورة بيهجة هذه الثلاثة وبهاتها والمسند إليه المتأخر هو قوله شمس الضحى وابو اسحق والقمر -

ترجمہ: یا (سامعین کے اندر) ذکر مسند الیہ کا شوق پیدا کرنے کے لئے ہاں طور کہ مسند مقدم میں ایسا طول ہو جو نفس کو ذکر مسند الیہ کا مشتاق بنادے پس نفس میں اس کی وقعت ہوگی اور قبولیت کا ایک محل ہوگا اس لئے کہ طلب کے بعد حاصل ہونے والی چیز بلا مشقت حاصل ہونے والی چیز سے عزیز ہوتی ہے جیسے شاعر کا قول تین چیزیں، یہ مسند مقدم ہے جو اس کے قول تشرق کے ساتھ موصوف ہے۔ تشرق اشرق بمعنی صار مضیا سے ماخوذ ہے دنیا تشرق کا فاعل ہے اور موصوف کی طرف لوٹنے والی وہ ضمیر مجرور ہے بیهجتها میں یعنی ان کے حسن اور تروتازگی کی وجہ سے یعنی دنیا منور ہوگئی ان تین چیزوں کے حسن اور رونق سے اور مسند الیہ مؤخر اس کا قول شمس الضحیٰ ابواحق اور قمر ہے۔

تشرق: مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی سامعین کے دل میں ذکر مسند الیہ کا شوق پیدا کرنے کے لئے مسند کو مقدم کر دیا جاتا ہے اس طور پر کہ مسند جو مقدم ہے وہ ایسے ایک یا چند اوصاف پر مشتمل ہو جو مسند الیہ کے ساتھ متعلق ہوں اور ان اوصاف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے مسند میں قدرے طول ہو جو نفس کو ذکر مسند الیہ کا مشتاق بنادے پھر اس کی وجہ سے مسند الیہ کی نفس میں وقعت ہوگی اور اس کی قبولیت کا ایک محل ہوگا کیونکہ جو چیز طلب اور انتظار کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بلا مشقت حاصل ہونے والی چیز کے مقابلہ میں موقع فی انفس بھی ہوتی ہے اور الذ اور اعز بھی ہوتی ہے جیسے معصم باللہ کی مدح میں محمد بن وہیب کا یہ شعر ہے

ثلاثة تشرق الدنيا بيهجتها شمس الضحى وابو اسحاق والقمر

اس شعر میں ثلاثہ مسند ہے اور مقدم ہے اور اس کی صفت تشرق دنیا بیهجتها جملہ ہے اور جملہ اگر صفت واقع ہو تو اس میں ایک ایسے عائد کا ہونا ضروری ہوتا ہے جو موصوف کی طرف راجع ہو پس یہاں عائد وہ ضمیر مجرور ہے جو بیهجتها میں مذکور ہے تشرق از افعال بمعنی صار مضیا، دنیا تشرق کا فاعل ہے بیجہ کے معنی رونق کے ہیں اور نضارت کے معنی تازگی کے ہیں بہا، کے معنی بھی رونق کے ہیں اور شمس الضحیٰ وابو اسحاق والقمر مسند الیہ مؤخر ہے۔

شعر کا ترجمہ یہ ہے تین چیزیں ایسی ہیں جن کی چمک دمک سے دنیا روشن ہوگئی شمس الضحیٰ (پاشت کے وقت کا آفتاب) ابواسحاق خلیفہ اور ماہتاب، ابواسحاق خلیفہ مختصم باللہ کی کنیت ہے۔ شاعر نے ابواسحاق کو شمس و قمر کے درمیان لا کر اس طرف اشارہ کیا ہے۔ خلیفہ ابواسحاق آفتاب اور ماہتاب سے بہتر ہے کیونکہ مقولہ مشہور ہے خیر الامور اوسر صہ۔

تنبيه كثير مما ذكر في هذا الباب يعني باب المسند والذي قبله يعني باب المسند إليه غير مختص

بہما کالذکر والحذف وغیرہما من التعریف والتکبیر والتقديم والتأخیر والاطلاق والتقييد وغير ذلك مما سبق وإنما قال كثيرًا لأن بعضها مختص بالباين كضمير الفصل المختص بما بين المسند والمسند اليه وكون المسند فعلًا فإنه مختص بالمسند إذ كل فعل مسند دائمًا۔

ترجمہ: تنبیہ: بہت سے احوال جو اس باب میں یعنی باب مسند میں اور اس میں جو اس سے پہلے ہے یعنی باب مسند الیہ میں مذکور ہوئے ہیں وہ انہیں دو بابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں جیسے ذکر حذف اور ان دونوں کے علاوہ تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق، تقييد اور ان کے علاوہ جو ماقبل میں مذکور ہو چکے۔ مصنف نے کثیر کا لفظ اس لئے کہا ہے کہ بعض احوال انہی دو بابوں کے ساتھ خاص ہیں جیسے ضمیر فصل کہ وہ اس نسبت کیساتھ مختص ہے جو مسند الیہ کے درمیان ہوتی ہے اور جیسے مسند کا فعل ہونا کہ یہ مسند کیساتھ خاص ہے کیونکہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتا ہے۔ تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ جو احوال باب مسند اور باب مسند الیہ میں ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر احوال جیسے ذکر، حذف، تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق، تقييد، ابدال، تاکید اور عطف وغیرہ ان ہی دو بابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ مفعول بہ، حال، تميز وغیرہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ البتہ بعض احوال ایسے ہیں جو ان کے ساتھ خاص ہیں جیسے ضمیر فصل کہ وہ اس حکم اور نسبت کے ساتھ خاص ہے جو مسند اور مسند الیہ کے درمیان ہوتا ہے اور مسند کا فعل ہونا کہ یہ بھی مسند کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتا ہے۔ پس ان ہی بعض احوال کی وجہ سے مصنف نے کثیر مماً ذکر کہا ہے جمع ماً ذکر نہیں کہا۔

وقيل هو اشارة الى ان جميعها لا يعجرى في غير الباين كالتعريف فإنه لا يعجرى في الحال والتَّمييز وكالتقديم فإنه لا يعجرى في المضاف اليه وفيه نظر لأن قولنا جميعاً ما ذكر في الباين غير مختص بهما لا يقتضي ان يعجرى شئ من المذکورات في كل واحد من الامور التي هي غير المسند اليه والمسند فضلاً عن ان يعجرى كل منها فيه اذ يكفي لعدم الاختصاص بالباين ثبوته في شئ مما يغايرهما فافهم والفظن اذا اتقن اعتبار ذلك فيهما اى في الباين لا يخفى عليه اعتباره في غيرهما من المفاعيل والملحقات بها والمضاف اليه۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تمام احوال ان دو بابوں کے علاوہ میں جاری نہیں ہیں جیسے تعریف۔ یہ حال اور تميز میں جاری نہیں ہوتی ہے اور جیسے تقدیم کہ یہ مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہمارا قول جمع ماً ذکر فی الباين غير مختص بہما۔ اس کا تقاضہ نہیں کرتا ہے کہ مذکورہ احوال میں سے کوئی شئ ان امور میں سے ہر ایک میں جو مسند الیہ اور مسند کا غیر ہے چہ جائیکہ ان میں سے ہر ایک اس میں جاری ہو کیونکہ دونوں بابوں کے ساتھ خاص نہ ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ کسی ایسی شے میں اس کا ثبوت ہو جو ان دونوں کا غیر ہو خوب سمجھ لو اور جب ذہن آدمی نے ان کثیر احوال کا اعتبار دونوں بابوں میں خوب سمجھ لیا تو ان دونوں کے علاوہ میں یعنی مفاعیل، ملحقات اور مضاف الیہ میں ان کا اعتبار کرنا اس پر مخفی نہیں رہے گا۔

تشریح: شارح نے مصنف کے قول کثیر کا فائدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ مصنف نے کثیر کہا اور جمع نہیں کہا کیونکہ بعض موال مسند الیہ اور مسند کے ساتھ خاص ہیں اگر مصنف کثیر کے بجائے جمع کہتا تو مطلب یہ ہوتا کہ مذکورہ تمام احوال مسند الیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہیں ہیں حالانکہ یہ نلط ہے کیونکہ بعض احوال مذکورہ جیسے فصل اور مسند کا فعل ہونا ان کے ساتھ خاص ہیں۔ قبل سے شارح نے علامہ زوزنی کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ علامہ زوزنی فرماتے ہیں کہ مصنف نے اپنے قول کثیر سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ تمام احوال مذکورہ مسند الیہ اور مسند کے علاوہ میں جاری نہیں ہوتے کیونکہ تعریف مثلاً حال اور تميز میں جاری نہیں ہوتی اور تقدیم مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی

اگر مصنف کثیر کے بجائے جمع کہتے تو مطلب یہ ہوتا کہ مذکورہ تمام احوال مسند الیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان دونوں کے علاوہ میں بھی جاری ہوتے ہیں اور یہ اس بات کا تقاضہ کرتا کہ مذکورہ احوال میں سے ہر ہر حال غیر مسند الیہ اور غیر مسند کے ہر ہر فرد میں جاری ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہے کیونکہ تعریف اور تقدیم جو احوال مذکورہ میں سے ہیں ان میں سے ہر ایک مسند الیہ اور مسند کے غیر کے ہر ہر فرد میں نہیں پائے جاتے ہیں مثلاً غیر مسند الیہ اور غیر مسند کے افراد میں سے حال، تمیز اور مضاف الیہ ہیں مگر تعریف، حال اور تمیز میں جاری نہیں ہوتی اگرچہ مفعول بہ میں جاری ہوتی ہے اور تقدیم مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی اگرچہ مفعول بہ میں جاری ہوتی ہے پس اس غلطی سے بچنے کے لئے فاضل مصنف نے کثیر مآذ کر فرمایا جمع مآذ کر نہیں فرمایا۔

علامہ زوزنی پر رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس قول میں نظر ہے اس لئے کہ ہمارا قول جمع مآذ کرنی البابین غیر مختص بہما اس بات کا بھی تقاضہ نہیں کرتا کہ مذکورہ احوال میں سے ایک حال مسند الیہ اور مسند کے علاوہ ہر ہر فرد میں جاری ہو چہ جائیکہ اس بات کا تقاضہ کرے کہ ان احوال میں سے ہر ہر حال مسند الیہ اور مسند کے غیر کے ہر ہر فرد میں جاری ہو کیونکہ احوال مذکورہ میں سے ہر ہر حال کا مسند الیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہ ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ احوال مذکورہ میں سے ہر ہر حال مسند الیہ اور مسند کے غیر کے کسی ایک فرد میں جاری ہو جائے جیسا کہ مفعول بہ میں جاری ہو جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جميع ما ذكر في البابين غير مختص بهما رفع ایجاب کلی ہے اور ایجاب کلی رفع سلب جزئی سے متحقق ہو جاتا ہے۔ یعنی بابین میں مذکورہ تمام احوال کا بابین کے ساتھ مختص ہوں اور جب ایسا ہے تو جمع مآذ کر کہنے سے وہ خرابی لازم نہیں آئے گی جس کی نشاندہی علامہ زوزنی نے کی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ زوزنی پر جو رد کیا گیا ہے اس کو رد ادھیان دیکر سمجھنا ہوگا واللفظ سے مصنف کہتے ہیں کہ وہ احوال جو مسند الیہ اور مسند میں مذکور ہوئے ہیں جب مسند الیہ اور مسند میں ان کے اعتبار کرنے کو ایک ذہن آدمی سمجھ گیا تو پھر مسند الیہ اور مسند کے علاوہ یعنی مفعول، تمیز، حال اور مضاف الیہ میں ان کے اعتبار کرنے کو سمجھنا کوئی دشوار نہیں ہے مثلاً جب وہ یہ سمجھ گیا کہ مسند الیہ کو ضیق مقام کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے تو اس بات کے سمجھنے میں بھی کوئی دشواری نہ ہوگی کہ مفعول بہ کو بھی ضیق مقام کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے اسی طرح جب وہ یہ سمجھ گیا کہ مسند الیہ کیلئے بدل لانا زیادتی تقریر کیسے ہوتا ہے تو اس بات کے سمجھنے میں بھی دشواری نہ ہوگی کہ مفعول بہ کیلئے بھی بدل لانا زیادتی تقریر کیلئے ہوتا ہے۔ جمیل غفرلہ والوالد یہ ۲۱/ رمضان ۱۴۱۱ھ

أَحْوَالٌ مُتَعَلِّقَاتُ الْفِعْلِ قَدْ أُشِيرَ فِي التَّنْبِيهِ إِلَى أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْإِعْتِبَارَاتِ السَّابِقَةِ يَجْرِي فِي مُتَعَلِّقَاتِ

الفعل لكن ذكر في هذا الباب تفصيل بعض من ذلك لاحتصاصه بمزيد بحث ومهد لذلك مقدمة۔

ترجمہ: متعلقات فعل کے احوال تنبیہ کے تحت اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بہت سے اعتبارات سابقہ متعلقات فعل میں جاری ہوتے ہیں لیکن اس بات میں ان اعتبارات میں سے بعض کی تفصیل ذکر کرنی گئی ہے کیونکہ یہ بعض زائد بحث کے ساتھ مختص ہے اور مصنف نے اس کے لئے مقدمہ کے طور پر ایک تمبیہ بیان کی ہے۔

تشریح: فاضل مصنف نے اس باب میں تین مقاصد ذکر کئے ہیں (۱) حذف مفعول بہ کے نکات (۲) مفعول بہ کو فعل پر مقدم کرنے کے نکات (۳) فعل کے بعض معمولات کو بعض پر مقدم کرنے کے نکات۔ پہلے مقصد کے لئے مصنف نے اپنے قول الفعل مع المفعول سے تمبیہ طور پر ایک مقدمہ ذکر کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ تنبیہ کے تحت مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بہت سے اعتبارات جو مسند الیہ اور مسند کے ابواب کے تحت ذکر کئے گئے ہیں متعلقات فعل میں جاری ہوتے ہیں لیکن اب باب میں ان میں سے بعض کی تفصیل ذکر کرنی گئی ہے تمام کی تفصیل ذکر نہیں کی گئی ہے اور جن بعض کی تفصیل اس بات میں ذکر کرنی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان بعض میں بحث

سابق سے زائد بحث ہے یعنی سابق میں جو کلمات بیان کئے گئے ہیں اس باب میں ان بعض احوال کے کچھ زائد نکات ذکر کئے گئے ہیں۔

فقال الفعل مع المفعول كالفاعل مع الفاعل في ان الغرض من ذكره معه ائى ذكر كل من الفاعل والمفعول مع الفعل او ذكر الفعل مع كل منهما افادة تلبسه به ائى تلبس الفعل بكل منهما اما بالفاعل فمن جهة وقوعه عنه واما بالمفعول فمن جهة وقوعه عليه لا افادة وقوعه مطلقا ائى ليس الغرض من ذكره معه افادة وقوع الفعل وثبوته في نفسه من غير ارادة ان يعلم ممن وقوع وعلى من وقع اذ لو اريد ذلك وقع الضرب او وجد او ثبت من غير ذكر الفاعل او المفعول لكونه عبثا۔

ترجمہ: پس ماتن نے کہا فعل کا حال مفعول کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ فاعل کے ساتھ فعل کا حال، اس بارے میں کہ اس کے ساتھ اس کے ذکر کرنے کی غرض یعنی فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک کے فعل کے ساتھ ذکر کرنے کی غرض یا ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ فعل کے ذکر کرنے کی غرض فعل کا ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ تلبس کا فائدہ دیتا ہے بہر حال فاعل کے ساتھ تو اس لئے کہ فعل کا فاعل سے وقوع ہوتا ہے اور بہر حال مفعول کے ساتھ اس لئے کہ فعل کا مفعول پر وقوع ہوتا ہے نہ کہ مطلقاً اس کے وقوع کا فائدہ دینا یعنی فعل کے ساتھ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذکر کی غرض فی نفسہ فعل کے وقوع اور اس کے ثبوت کا فائدہ دینا مقصود نہیں ہے اس بات کا ارادہ کئے بغیر کہ یہ معلوم ہو کہ فعل کس سے واقع ہوا اور کس پر واقع ہوا اس لئے کہ اگر یہی مقصود ہو تو کہا جائے گا وقوع الضرب یا وجد الضرب یا ثبت فاعل یا مفعول کا ذکر کئے بغیر اس لئے کہ یہ عبث ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف نے مقصد اول (حذف مفعول بہ کے نکات) کے لئے ایک مقدمہ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فعل کا حال مفعول بہ کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ فاعل کے ساتھ اس کا حال ہے یعنی فعل کے ساتھ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذکر کرنے کی ایک ہی غرض ہے اور وہ غرض یہ ہے کہ متکلم ان دونوں میں سے ہر کوئی فعل کے ساتھ ذکر کر کے سامع کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ فعل کا تلبس (تعلق اور ارتباط) ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ہوتا ہے یعنی فاعل اور مفعول بہ فعل کے ساتھ افادہ تلبس کے لئے ذکر کئے جاتے ہیں اگرچہ تلبس کی جہتیں مختلف ہوتی ہیں چنانچہ فاعل کے ساتھ اس جہت سے تلبس ہوتا ہے کہ فعل فاعل سے واقع (صادر) ہوا ہے اور مفعول بہ کے ساتھ اس جہت سے کہ فعل اس پر واقع ہوا ہے اس بات کو جاننے کا ارادہ کئے بغیر کہ فعل کس سے واقع (صادر) ہوا اور کس پر واقع ہوا نفیاً یا اثباتاً مطلقاً وقوع فعل کا فائدہ دینا مقصود نہیں ہوتا کیونکہ اگر یہی مقصود ہوتا تو وقوع الضرب یا وجد الضرب یا ثبت الضرب کہنا کافی ہوتا فاعل یا مفعول بہ کو ذکر کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں تھی کیونکہ اس صورت میں فاعل یا مفعول بہ کا ذکر کرنا عبث ہے اور عبث اس لئے ہے کہ اس صورت میں فعل فاعل یا مفعول بہ کا تلبس نہ ہوتا چنانچہ نہیں ہوگا اور بلحاظ کے نزدیک غیر محتاج الیہ عبث ہوتا ہے لہذا فاعل یا مفعول بہ کا اس صورت میں ذکر کرنا عبث ہے۔

(فوائد) مصنف کی عبارت میں مفعول سے مراد مفعول بہ ہے اگرچہ دوسرے مفاعیل فیہ، لہ، معہ بلکہ تمام تعلقات بھی فعل کے ساتھ افادہ تلبس کیلئے ذکر کئے جاتے ہیں جو مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے مثلاً مفعول فیہ کے ساتھ اس لئے کہ فعل اس میں واقع ہوتا ہے اور مفعول لہ کے ساتھ اس لئے کہ فعل اس کی وجہ سے کیا جاتا ہے اور مفعول معہ کے ساتھ اس لئے کہ فعل اس کے ساتھ کیا جاتا ہے وغیرہ۔

اور مفعول بہ مراد ہونے پر قرینہ ایک تو شارح کی عبارت فمن جهة وقوعه عليه ہے کیونکہ وقوع فعل مفعول بہ پر ہوتا ہے دوسرے مفاعیل پر نہیں ہوتا۔ دوسرا قرینہ خود مصنف کی عبارت نزل الفعل المتعدی منزلة اللازم ہے کیونکہ مفعول بہ فعل متعدی ہی کے لئے ہوتا ہے فعل لازم کے لئے نہیں ہوتا اور دوسرے مفاعیل دونوں کے لئے ہوتے ہیں تیسرا قرینہ یہ ہے کہ یہ عبارت مقصد اول کی تمہید

ہے اور مقصد اول ہے حذف مفعول بہ کے نکات کا بیان۔ پس معلوم ہوا کہ اس عبارت میں مفعول سے مراد مفعول بہ ہے یہاں یہ سوال ہوگا کہ جب مفعول بہ کے علاوہ دوسرے مفاعیل بھی افادہ بتلبس کے لئے فعل کے ساتھ ذکر کئے جاتے ہیں تو مصنف نے خاص طور پر مفعول بہ کی بحث کو کیوں ذکر کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے مفاعیل کے مقابلہ میں مفعول بہ فی فعل سے قریب تر ہے اور اس کا حذف بیشبہ اس لئے مفعول بہ کی بحث کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا اور ہے دوسرے مفاعیل اور متعلقات تو اسی پر قیاس کر کے ان کے ضم و جان لیا جائے گا ان کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

مصنف کی عبارت من ذکرہ معہ میں ضمیروں کے مرجع میں شارح نے دو احتمال ذکر کئے ہیں (۱) پہلی ضمیر کا مرجع فاعل اور مفعول بہ ہے اور ان میں سے ہر ایک کے اعتبار سے ضمیر مفرد لائی گئی ہے اور دوسری ضمیر کا مرجع فعل ہے (۲) پہلی ضمیر کا مرجع فعل ہے اور دوسری کا مرجع فاعل اور مفعول بہ ہے اور امام دسوقی فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی کے مؤید دو امر ہیں اول تو یہ کہ مصنف نے کہا الفعل مع المفعول کا الفعل مع الفاعل اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر ثانی (مفعول) فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہے اور جب ضمیر ثانی ان دونوں کی طرف راجع ہے تو ضمیر اول (ذکرہ) فعل کی طرف راجع ہوگا دوسرا مؤید مصنف کی عبارت تلبسہ بہ ہے کہ اس میں ضمیر اول فعل کی طرف اور ضمیر ثانی فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہے اور چونکہ دو کلام کا ایک ٹیچ پر ہونا اولیٰ ہے اس لئے مناسب ہوگا کہ من ذکرہ معہ میں بھی ضمیر اول فعل کی طرف اور ضمیر ثانی فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہو لیکن ہم کہتے ہیں کہ احتمال اول کے مؤید بھی دو امر ہیں ایک تو یہ کہ مصنف کے وضع کردہ عنوان احوال متعلقات الفعل میں متعلقات (فاعل مفعول) کا ذکر پہلے ہے اور فعل کا بعد میں لہذا من ذکرہ معہ میں بھی یہی ترتیب ہونی چاہئے اور یہ ترتیب احتمال اول کی صورت میں ہو سکتی ہے نہ ثانی کی صورت میں۔ دوم یہ کہ کلمہ مع عام طور پر متبوع پر داخل ہوتا ہے اور فاعل اور مفعول کی طرف نسبت کرتے ہوئے فعل متبوع ہوتا ہے اور فاعل و مفعول تابع اس لئے کہ فعل عامل ہے اور فاعل و مفعول معمول ہیں اور عامل معمول سے اقویٰ ہوتا ہے اور متبوع بھی چونکہ اپنے تابع سے اقویٰ ہوتا ہے اس لئے عامل یعنی فعل متبوع ہوگا اور معمول تابع ہوگا۔ بہر حال جب ایسا ہے تو مفعول کی ضمیر کا مرجع فعل ہوگا اور جب مفعول کی ضمیر کا مرجع فعل ہے تو ذکرہ کی ضمیر کا مرجع فاعل و مفعول ہوگا اور یہی احتمال اول ہے۔

الحاصل احتمال اول کے لئے بھی دو امر مؤید ہیں یہ خیال رہے کہ کلمہ مع کا متبوع پر داخل ہونا غالب ہے ورنہ کبھی کبھی کلمہ مع تابع پر بھی داخل ہو جاتا ہے چنانچہ ماتن کے قول الفعل مع المفعول کا الفعل مع الفاعل میں دونوں جگہ کلمہ مع تابع پر داخل کیا گیا ہے۔ شارح نے فاعل کے ساتھ فعل کے تعلق اور تلبس کو بیان کرنے کے لئے صرف من ذبہ وقوع عنہ فرمایا ہے اور من ذبہ وقوع عنہ اور قیامہ نہیں فرمایا حالانکہ فاعل کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس سے فعل کا وقوع اور صدور ہوتا ہو جیسے ضرب زید عمرو۔ دوم وہ جس کے ساتھ فعل قائم ہو جیسے مرض زید اور مات بکر پس ان دونوں قسموں کو شامل کرنے کے لئے شارح کو وقوع عنہ کے بعد اوقیامہ بہ بھی کہنا چاہیے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ فعل متعدی للمفعول بہ میں کلام ہے اور ایسے فعل متعدی کا فاعل سے بالاختیار وقوع اور صدور ہوتا ہے فاعل کے ساتھ قیام نہیں ہوتا۔ اس لئے شارح نے صرف من ذبہ وقوع عنہ فرمایا ہے اور اس کے بعد اوقیامہ نہیں فرمایا۔ جمیل احمد غفرلہ

فاذا لم يذكر المفعول به معه ائى مع الفعل المتعدى المسند الى فاعله فالغرض ان كان اثباته ائى اثبات الفعل لمصاعله او نفيه عنه مطلقا ائى من غير اعتبار عموم فى الفعل بان يراد جميع افرادہ او خصوص بان يراد بعضها ومن غير اعتبار تعلقه بمن وقع عليه فضلا عن عمومہ وخصوصہ نزل الفعل المتعدى منزلة اللازم ولم يُقَدَّر

لہ مفعول لأن المقتدر كالمذكور في أن السامع يفهم منهما أن الغرض الاخبار بوقوع الفعل عن الفاعل باعتبار تعلقه بمن وقع عليه فإن قولنا فلان يعطى الدنانير يكون لغرض بيان جنس ما يتناولہ الاعطاء لا لبيان كونه معطيا ويكون كلاماً مع من اتيت له الاعطاء غير الدنانير لا مع من نفى ان يوجز منه الاعطاء۔

ترجمہ: پس جب مفعول بہ ذکر نہ کیا گیا ہو اس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف مسند ہے، پس اگر مقصد مطلق فعل کا اثبات ہو اس کے فاعل کے لئے یا اس سے مطلقاً فعل کی نفی مقصود ہو فعل میں عموم کا اعتبار کئے بغیر اس طور پر کہ اس کے تمام افراد مراد ہوں یا خصوص کا اس طور پر کہ اس کے بعض افراد مراد ہوں اور اس کے تعلق کا اس شخص کے ساتھ اعتبار کئے بغیر جس پر وہ واقع ہوا ہے چہ جائیکہ اس کے عموم اور خصوص کا اعتبار ہو تو فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور اس کے لئے مفعول مقدر نہیں مانا جائے گا کیونکہ مقدر مذکور کے مانند ہوتا ہے اس بات میں کہ سامع دونوں سے یہ ہی سمجھتا ہے کہ فاعل سے وقوع فعل کی خبر دینا مقصود ہے اس کے اس شخص کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے جس پر وہ واقع ہوا ہے اس لئے ہمارا قول فلاں يعطى الدنانير اس چیز کی جس کو بیان کرنے کی غرض سے ہوگا جس کو فعل اعطاء شامل ہے اس کے معطی ہونے کو بیان کرنے کے لئے نہیں ہے اور یہ کلام ایک شخص کے ساتھ ہوگا جو فلاں کے لئے غیر دنانیر کی اعطاء ثابت کرتا ہو نہ کہ اس شخص کے ساتھ جو فلاں سے وجود اعطاء کی نفی کرتا ہو۔

تشریح: مصنف نے اپنے قول الفعل مع المفعول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر اس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف منسوب اور مسند ہے مفعول بہ کو ذکر نہ کیا گیا ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ اس ترکیب سے صرف یہ مقصد ہو کہ مطلقاً فعل کو اس کے فاعل کے لئے ثابت کیا جائے یا فعل کی اس کے فاعل سے نفی کی جائے اس فعل میں نہ تو عموم معتبر ہو کہ اس کے تمام افراد کا ارادہ کیا جائے اور نہ خصوص معتبر ہو کہ اس کے بعض افراد کا ارادہ کیا جائے اور نہ اس فعل کے اس کے ساتھ تعلق کا اعتبار ہو جس پر وہ فعل واقع ہوا ہے یعنی مفعول کے ساتھ اس کے تعلق کا اعتبار نہ ہو چہ جائیکہ اس مفعول میں عموم و خصوص کا اعتبار کیا جائے دوم یہ کہ اس غیر مذکور مفعول کے ساتھ اس فعل کے تعلق کا اعتبار کیا جائے اس دوسری قسم کا بیان تو آگے آئے گا مگر پہلی قسم میں جبکہ مفعول کے ساتھ فعل کا تعلق مقصود نہ ہو اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور اس کے لئے کوئی مفعول مقدر نہیں مانا جائے گا کیونکہ قرینہ کی دلالت کے واسطے سے مقدر، مذکور کے مانند ہو جاتا ہے یعنی مفعول کے مقدر ہونے پر جب قرینہ موجود ہوگا تو سامع اس ترکیب سے وہی سمجھے گا جو اس ترکیب سے سمجھے گا جس میں مفعول بصراحت ذکر کیا گیا ہو۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ذکر مفعول کے وقت متکلم کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے کلام سے سامع کو فاعل سے فعل کے وقوع اور صدور کی خبر دے اس اعتبار سے کہ یہ فعل اس کے ساتھ متعلق ہے جس پر وہ واقع ہوا ہے یعنی من وقع علیہ اور مفعول کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے وقوع فعل عن الفاعل کی خبر دینا مقصود ہوتا ہے اور یہ مقصد اس وقت بھی پورا ہو جاتا ہے جب مفعول بہ مذکور تو نہ ہو مگر قرینہ کی مدد سے اس کو مقدر مان لیا جائے پس جب ایسا ہے تو مفعول بہ مذکور ہو یا مقدر ہو دونوں صورتوں میں سامع ایک ہی بات سمجھے گا اور جب مفعول کے مقدر ہونے کی صورت میں سامع وہی بات سمجھے گا جو مذکور ہونے کی صورت میں سمجھتا ہے تو مفعول کے ذکر نہ کرنے سے متکلم کا جو مقصد ہے (من وقع علیہ اور مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار کئے بغیر محض ثبوت فعل لفاعل یا نفی فعل عن الفاعل) وہ فوت ہو جائے گا پس مقصود متکلم کو فوت ہونے سے بچانے کے لئے مفعول بہ کو مقدر بھی نہ مانا جائے گا شارح نے تعلق فعل بالمفعول کا اعتبار کرنے اور اعتبار نہ کرنے کے درمیان فرق کی طرف اشارہ

کرنے کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کسی نے فلان یعطی الدنانیر کہا اعطاء جس پر واقع ہوا ہے یعنی دنانیر اس کے ساتھ تعلق کے اعتبار کو بیان کرنا ہے اور اس صورت میں اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو ودا عطاء اور صدور اعطاء عن الفاعل کو تسلیم کرتا ہے مگر اسے یہ معلوم نہیں کہ اس اعطاء کا تعلق دنانیر سے ہے بلکہ دنانیر اور دراهم وغیرہ کے درمیان متردد ہے یا اس سے بالکل غافل ہے یا دنانیر کے خلاف کا اعتقاد رکھتا ہے اور اگر فلان یعطی کہا اور مفعول کو نہ ذکر کیا اور نہ مقدم مانا تو اس صورت میں متکلم کا مقصود صرف یہ بیان کرنا ہوگا کہ فلان معطی ہے اور اس سے اعطاء صادر ہوا ہے اس سے قطع نظر کہ اعطاء کس پر واقع ہوا ہے اس صورت میں اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو ودا عطاء اور صدور اعطاء عن الفاعل سے ناواقف ہے یا سرے سے منکر ہے۔

وَهُوَ اِیْ هَذَا الْقِسْمُ الَّذِیْ نَزَلَ مِنْزِلَةُ اللّٰزِمِ ضَرْبَانِ لِاَنَّهُ اِمَّا اَنْ یَّجْعَلَ الْفِعْلَ حَالًا کَوْنُهُ مُطْلَقًا اِیْ مِنْ غَیْرِ اَعْتِبَارِ عُمُومٍ اَوْ خُصُوصٍ فِیْهِ وَمِنْ غَیْرِ اَعْتِبَارِ تَعَلُّقِهِ بِالْمَفْعُولِ کِنَیَاةٍ عَنْهُ اِیْ عَنْ ذٰلِکَ الْفِعْلِ حَالًا کَوْنُهُ مُتَعَلِّقًا بِمَفْعُولٍ مُّخْصُوصٍ ذَلَّتْ عَلَیْهِ قَرِیْنَةٌ اَوْ لَا یَجْعَلُ کَذٰلِکَ الشَّانِیَ کَقَوْلِهِ تَعَالٰی قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الذِّیْنِ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ اِیْ لَا یَسْتَوِی مَنْ یُّوجِدُ لَهُ حَقِیْقَةَ الْعِلْمِ وَمَنْ لَا یُوجِدُ اِنَّمَا قُدِّمَ الثَّانِیَ لِاَنَّهُ بِاَعْتِبَارِ کَثَرَةِ وَقُوْعِهِ اَشَدَّ اِهْتِمَامًا بِحَالِهِ۔

ترجمہ: اور وہ قسم جو لازم کے مرتبہ میں اتاری گئی ہے دو قسم پر ہے اس لئے کہ یا تو بنایا جائے گا فعل کو اس حال میں کہ وہ فعل مطلق ہو یعنی عموم یا خصوص کا اعتبار کئے بغیر اور اس فعل کے مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار کئے بغیر کنایہ اس فعل سے اس حال میں کہ وہ فعل ایسے مخصوص مفعول کے ساتھ متعلق ہو جس پر قرینہ دلالت کرتا ہو یا ایسا نہیں بنایا جائے گا ثانی جیسے باری تعالیٰ کا قول آپ فرمادیجئے کہ جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر نہیں ہو سکتے یعنی وہ شخص جس کے لئے حقیقت علم پائی جائے اور وہ شخص جس کے لئے حقیقت علم نہ پائی جائے دونوں برابر نہیں ہو سکتے اور ثانی کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ ثانی اپنے کثرت وقوع کے اعتبار سے زیادہ اہم بالشان ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ پہلی قسم (جس میں فعل متعدی کو فعل لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے) کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ اس فعل کو جس میں نہ عموم معتبر ہو اور نہ خصوص اور نہ ہی مفعول کے ساتھ اس کا تعلق معتبر ہو اور اسی وجہ سے اس کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہو تو اس فعل منزل بمنزلہ لازم کو اس فعل سے کنایہ قرار دیا جائے جو قرینہ کے واسطے سے مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو یعنی فعل منزل بمنزلہ لازم بول کر کنایہ فعل متعدی بنفسہ مراد لیا جائے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ کنایہ کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک وہ جس کو بولا گیا ہو دوم وہ جس کو مراد لیا گیا ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ ایک ہی چیز یعنی ایک ہی فعل ہے لہذا یہاں کنایہ کیسے متحقق ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل تو بلاشبہ ایک ہے مگر اس میں اعتبار دو ہیں (۱) مفعول کے ساتھ متعلق نہ ہونے کا (۲) مفعول کے ساتھ متعلق ہونے کا۔ پس ان میں سے ایک اعتبار یعنی مفعول کے ساتھ متعلق نہ ہونے کے اعتبار کو ملزوم اور دوسرے اعتبار یعنی قرینہ کے واسطے سے مفعول کے ساتھ متعلق ہونے کے اعتبار کو لازم قرار دیا جائے گا اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے گا اور اسی کا نام کنایہ ہے۔ پس یہاں کنایہ متحقق ہے لیکن اس پر بھی اعتراض ہوگا وہ یہ کہ فعل منزل بمنزلہ لازم جبکہ مفعول کے ساتھ اس کا تعلق معتبر نہ ہو مطلق ہے اور جب مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار ہو متعید ہے۔ پس بقول آپ کے مطلق ملزوم ہے اور متعید لازم ہے حالانکہ متعید، مطلق کے لئے لازم نہیں ہوتا بلکہ مطلق متعید کے لئے لازم ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو کنایہ متحقق نہ ہوگا کیونکہ کنایہ نام ہے ملزوم بول کر لازم مراد لینے کا اور یہاں اس کا برعکس ہے یعنی لازم (مطلق) بول کر ملزوم (متعید) مراد لیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جب مفعول کے ساتھ فعل کے متعلق ہونے پر قرینہ پایا گیا تو

قرینہ کے واسطے سے مذکورہ دونوں فعلوں (اس کے درمیان جس کا مفعول کے ساتھ تعلق معتبر نہ ہو اور اس کے درمیان نزوم ہے تو یہ دعویٰ یہ جا سکتا ہے کہ مطلق ملزوم ہے اور متعید لازم ہے اور جب یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے تو کنایۃ مطلق (فعل منزل بمنزلۃ لازم) بول کر متعید (فعل متعدی) مراد لینا درست ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ فعل منزل بمنزلۃ لازم کو اس فعل سے کنایہ قرار نہ دیا جائے جو قرینہ کے واسطے سے مفعول کے ساتھ متعلق ہو۔

مصنف نے دوسری قسم کی مثال کے لئے ارشاد باری قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون پیش کیا ہے اس آیت میں علم فعل متعدی ہے مگر اس کے مفعول پہ کو حذف کر دیا گیا اور چونکہ متکلم (باری تعالیٰ) کی مراد مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار کے بغیر، فاعل کے لئے نفس علم کو ثابت کرنا اور اس سے نفس علم کی نفی کرنا ہے اس لئے اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس کے لئے کوئی مفعول مقدم نہیں مانا گیا اور نہ ہی مطلق علم کو اس قسم سے کنایہ قرار دیا گیا جو قرینہ کے واسطے سے کسی معلوم مخصوص (مفعول) کے ساتھ متعلق ہو۔ اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ لوگ جن کے پاس حقیقت علم اور نفس علم موجود ہے اور جن کے پاس نفس علم اور حقیقت علم موجود نہیں دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔ یہ مطلب نہیں کہ جن کو کسی مخصوص چیز کا علم ہے اور جن کو اس مخصوص چیز کا علم نہیں دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔ اس آیت کی غرض جاہلوں کی مذمت میں مبالغہ پیدا کرنا ہے اس طور پر کہ وہ جاہل لوگ جن کے پاس دین کا علم نہیں ہے تو ان کے پاس ہر قسم کا علم نہیں اور حقیقت علم ان کے پاس بالکل مفقود ہے اور وہ خود جاہلوں کی طرح ہیں۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے

آدمیت اور شے ہے علم ہے کچھ اور چیز کتنو طے کو پڑھایا پروہ حیواں ہی رہا

یہاں پڑھایا، فعل متعدی ہے مگر اس کا مفعول محذوف ہے اور مقدم بھی نہیں اور نہ ہی اس فعل سے کنایہ ہے جس کا قرینہ کے واسطے سے کسی مفعول مخصوص کے ساتھ حلق ہو کیونکہ یہاں کسی مفعول کو مقرر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ دو قسموں میں سے پہلی قسم اگرچہ وجودی ہے اور دوسری عدلی اور وجودی چیز مقدم ہوتی ہے مگر یہاں عدلی ہونے کے باوجود دوسری قسم کو اس لئے مقدم کیا گیا ہے کہ اپنے کثرت وقوع کی وجہ سے زیادہ مہتمم بالشان ہے۔

السكاكى ذكر فى بحث افادة اللام الاستغراق انه اذا كان المقام خطابياً لا استدلالياً كقولہ عليه السلام المؤمن غر كريم و المنافق خب لنيم حمل المعروف باللام مفرداً كان او جمعاً على الاستغراق بعلة ايها ان القصد الى فرد دون اخر مع تحقق الحقيقة فيهما ترجيح لاحد المتساويين على الآخر ثم ذكر فى بحث حذف المفعول انه قد يكون القصد الى نفس العمل لتنزيل المتعدى منزلة اللازم ذهاباً فى نحو فلان يعطى الى معنى يفعل الاعطاء ويوجد هذه الحقيقة ايهاا للمبالغة بالطريق المذكور فى افادة اللام الاستغراق فجعل المصنف قوله بالطريق المذكور اشارة الى قوله ثم اذا كان المقام خطابياً لا استدلالياً حمل المعروف باللام على الاستغراق واليه اشار بقوله

ترجمہ: سکا کی نے ام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ جب مقام خطابى ہونہ کہ استدلالی جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد مؤمن سادہ مزاج اور شریف ہوتا ہے اور منافق خیل اور کمینہ ہوتا ہے تو معرف باللام کو مفرد ہو یا جمع استغراق پر محمول کیا جائے گا اس دلیل کی وجہ سے کہ ایک فرد کا ارادہ کرنا نہ کہ دوسرے کا باوجود یکہ حقیقت دونوں میں تحقق ہے احد امتساویین کو آخر پر ترجیح دینا ہے پھر سکا کی نے حذف مفعول کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ کبھی فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار کر کرنے کی بناء پر نفس فعل مقصور ہوتا ہے اس طور پر کہ نفس

کے معنی ہیں کہ فلاں فعل اعطاء کرتا ہے اور یہ حقیقت پائی جاتی ہے مبالغہ کا وہم ڈالنے کیلئے اس طریقہ کی وجہ سے جو لازم کے منہج استغراق ہونے کی بحث میں مذکور ہو چکا ہے۔ پس مصنف نے سکا کی کے قول بال طریق المذکور واسکے قول اذا کان المقام خطایا لا استدلالیا حمل المعروف باللام علی الاستغراق کی طرف اشارہ قرار دیا ہے اور اسی کی طرف اپنے قول ثم الخ سے اشارہ کیا ہے۔

تشریح: اسکا کی متن ہے شارح نے ذکر فعل ظہر کر کے بتایا ہے کہ اسکا کی ذکر فعل محذوف کا فی عل ہے نہ ضل مصنف نے

اسکا کی کہہ کر یہ بتایا ہے کہ متن کی اگلی عبارت ثم اذا کان المقام خطایا لا استدلالیا افاد ذلک مع التعمیم دفعا للتحکم میں احقر نے جو یہ کہا ہے کہ مقام خطابی میں معرف باللام استغراق پر محمول ہوگا اور تعمیم و عموم کا فائدہ نہ دے گا تو یہ سکا کی کے مذہب سے مطابق ہے ورنہ شیخ عبدالقادر کا مذہب یہ ہے کہ مقام خطابی میں معرف باللام استغراق پر محمول نہیں ہوتا اور عموم کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ وہ صرف ثبوت فعل لفاعل مقصود ہوتا ہے۔ اب آپ یہ سمجھئے کہ یہاں سکا کی کی دو عبارتیں ذکر کی گئی ہیں ایک تو وہ جو انھوں نے لام تعریف کے منہج استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کی ہے انہ اذا کان المقام خطایا لا استدلالیا کقولہ علیہ السلام الخ دوسرہ جو انھوں نے حذف مفعول کی بحث میں ذکر کی ہے انہ قد یكون المقصد الی نفس الفعل الخ مقام خطابی وہ مقام کہلاتا ہے جہاں حصول حکم کے لئے مقدمہ مات خطابیہ جو مفید ظن ہوتے ہیں کافی سمجھے جائیں جیسے محاورات میں واقع ہونے والے مقدمہ مات مثلاً ایک شخص کے کل من میٹھی فی اللیل باسلاح فہو سارق ہر وہ شخص جو رات میں ہتھیار لے کر چلے وہ چور ہے۔ یہ قضیہ اور مقدمہ غیر یقینی اور مفید ظن ہے اور مقام استدلالی وہ مقام کہلاتا ہے جہاں حصول حکم کے لئے مقدمہ مات قطعہ کی ضرورت ہو کیونکہ ایسی جگہ یقین مقصود ہوتا ہے ظن مقصود نہیں ہوتا۔

حاصل یہ کہ مقام خطابی میں ظن مطلوب ہوتا ہے اور مقام استدلالی میں یقین مطلوب ہوتا ہے الغرض پہلی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکا کی نے لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ مقام جس میں معرف باللام لایا گیا ہے خطابی ہو استدلالی نہ ہو تو اس معرف باللام کو استغراق پر محمول کیا جائے گا معرف باللام خواہ مفرد ہو خواہ جمع ہو اگر مفرد ہے تو استغراق احاد ہوگا یعنی اس کے مدلول کا ہر ہر فرد مراد ہوگا اور اگر جمع ہے تو استغراق جموع ہوگا یعنی اس کے مدلول کی ہر ہر جماعت مراد ہوگی مفرد کی مثال آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے ”المؤمن غر کریم والمنافق خب لنیم“ غر بکسر الغین بھولا بھالا، مکروفریب سے پاک، کریم، شریف جید الاخلاق، منافق، نفاق عملی کے ساتھ موصوف، خب بفتح الخاء دھوکے بار مٹسید، لئیم، کریم کی ضد۔ پس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہر فرد مؤمن سادہ مزاج شریف الطبع ہے اور ہر فرد منافق مکار اور کمین ہے۔ آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد مؤمن کے بارے میں حسن ظن اور منافق کے بارے میں سوء ظن پر مبنی ہے اس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ کبھی اس کے خلاف بھی پایا جاتا ہے چنانچہ بعض مؤمن انتہائی مکار ہوتے ہیں۔ جمع کی مثال المومنون احق بالاحسان ہے یعنی مومنین کی ہر جماعت مستحق احسان ہے مقام خطابی میں معرف باللام کے استغراق پر محمول ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب متکلم نے ایک اسم کو لام حقیقت کے ساتھ معرف بنا کر ذکر کیا اور کسی مومن فرد کے مراد لینے پر بظاہر کوئی قرینہ بھی قائم نہیں کیا تو گویا اس نے سامع کے دل میں یہ وہم ڈالا کہ اگر تو نے اس معرف باللام سے ایک فرد مراد لیا اور دوسرا فرد مراد نہیں لیا حالانکہ حقیقت دونوں میں متحقق ہے تو ایسی صورت میں بلا مرجع و تساوی چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینا لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے پس اس بظان سے بچنے کے لئے معرف باللام کو استغراق اور عموم پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔

الحاصل معرف باللام کو استغراق اور عموم پر محمول کرنے کی دلیل مذکورہ ترجیح ہے اور یہ ظنی ہے یعنی یہ دلیل (ترجیح) استغراق اور عموم کے ظن کا فائدہ دیتی ہے یقین کا نہیں کیونکہ یہ احتمال بہر حال موجود ہے کہ ایسا کوئی مخفی قرینہ ہو جو اس معرف باللام کو کسی معین فرد پر محمول کرنے

کا قضا نہ کرتا ہوا سی وجہ سے۔ کا کی نے اس دلیل کو ابہم کے ساتھ تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے بعلة ايهاهم۔ دوسری عبارت کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکا کی نے حذف مفعول کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ کبھی فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی بناء پر نفس فعل مقصود ہوتا ہے کی چیز کے ساتھ اس کا تعلق مقصود نہیں ہوتا چنانچہ فاعل عطی کے معنی میں فاعل اعطاء کرتا ہے اور اس کی طرف سے حقیقت اعطاء پائی جاتی ہے اور اس سے متکلم کا مقصد سامع کے دل میں مبالغہ اور تعظیم کا وہم ڈالنا ہے اور دلیل وہی ہے جو پہلی عبارت میں ام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کی گئی ہے کہ اعطاء کو اگر ایک چیز کے ساتھ متعلق کیا گیا اور دوسری چیز سے ساتھ متعلق نہیں کیا گیا حاکم حقیقت دونوں میں متحقق ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ باطل ہے پس اس ترجیح باطل سے بچنے کے لئے الاعطاء معرف بلام کو عموم اور استغراق پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔

شرح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے سکا کی قول بال طریق المذکور سکا کی کے قول اذا كان المقام خطايا لا استدلاليا الخ کی طرف اشارہ قرار دیا ہے یعنی مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ سکا کی نے اپنے قول بال طریق المذکور سے اپنے قول اذا كان المقام خطايا الخ کی طرف اشارہ کیا ہے اور اسی طریق مذکور کی طرف مصنف نے اپنے قول ثم اذا كان المقام خطايا لا استدلاليا افاد ذلك مع التعميم دفعا للتحکم سے اشارہ کیا ہے یعنی سکا کی کے کلام میں جو بال طریق المذکور ہے اس سے مراد وہی ہے جس کا خلاصہ میں اپنی عبارت ثم اذا كان المقام خطايا لا استدلاليا افاد ذلك مع التعميم الخ میں ذکر کر رہا ہوں یعنی میں نے ثم سے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ سکا کی کی عبارت کا خلاصہ ہے بعینہ سکا کی کی عبارت نہیں ہے۔

(نوٹ) یہ بات ذہن نشین رہے کہ سکا کی کی پہلی عبارت کا اس مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے جو یہاں زیر بحث ہے اس کو تو صرف اس لئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ دوسری عبارت میں مذکور بال طریق المذکور جو معرف بلام عہد ہے اس کا معبود بنایا جاسکے۔ جمیل احمد

ثم اى بعد كون الغرض ثبوت اصل الفعل وتنزيله منزلة اللازم من غير اعتبار كناية اذا كان المقام خطايا يكتفى فيه بمجرد الظن لا استدلاليا يُطْلَبُ فِيهِ الْيَقِينُ الْبُرْهَانِي اَفَادَ الْمَقَامُ اَوْ الْفِعْلُ ذَلِكَ اى كون الغرض ثبوته لفاعله او نفيه عنه مطلقاً مع التعميم فى افراد الفعل دفعا للتحكم اللازم من حملة على فرد دون اخر وتحقيقه ان معنى يعطى حينئذ يفعل الاعطاء فالاعطاء المعروف بلام الحقيقة يحتمل فى المقام الخطايا على استغراق الاعطاء اب وشمولها مبالغة لئلا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر۔

ترجمہ: پھر یعنی اس کے بعد کہ غرض اصل فعل کا ثبوت ہو اور نہ یہ کہ اعتبار کئے بغیر اس فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا ہو جب مقام خطایی ہو جس میں محض ظن کافی ہوتا ہے استدلالی نہ ہو جس میں یقین برہانی کو طلب کیا جاتا ہے تو مقام یہ فعل اس کا کافی نہ ہو گا یعنی فاعل کے لئے فعل کے ثبوت کا کافی عمل سے فعل کی نئی کاملاً افراد فعل میں تعمیم کے ساتھ اس حکم کو دور کرنے کے لئے جو فعل کو ایک فرد پر نہ کہ دوسرے پر محمول کرنے سے لازم آتا ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ اس وقت عطی کے معنی میں وہ فعل اعطاء کرتا ہے پس الاعطاء معرف بلام حقیقت کو مقام خطایی میں مبالغہ اعطاءات کے استغراق اور ان کے شمول پر محمول کیا جائے گا تاکہ احد المتساویین کو آخر پر ترجیح دینا لازم نہ آئے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے وہی بات ذکر کی ہے جو سکا کی کی پہلی عبارت یعنی لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث کے تحت تفصیل کے ساتھ ترزیح کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب غرض اصل فعل کا ثبوت ہو اور اس فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا ہو اور اس فعل منزل بمنزلة اللازم سے کنایہ فعل متعدی بھی مراد نہ لیا گیا ہو تو اس کے بعد اگر مقام خطایی ہو یعنی وہ مقام جس میں فعل منزل بمنزلة اللازم

کنایہ کا اعتبار کئے بغیر لایا گیا ہے خطابی بول یعنی اس میں محض ظن کافی ہو جاتا ہے استدلالی نہ بول یعنی اس میں اسے یقین کی ضرورت نہ ہو جو برہان سے حاصل ہوتا ہے تو ایسی صورت میں مقام اور فعل افراد فعل میں تعیم کے ساتھ ساتھ مطلقاً ثبوت فعل لفاعل یا ثنی عن الفاعل کا فائدہ دیگا کیونکہ اگر اس فعل معرف کو ایک فرد پر محمول کیا گیا اور دوسرے پر محمول نہ کیا گیا تو تحکم یعنی ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی پس تحکم کو دور کرنے کے لئے تعیم اور استغراق پر محمول کرنا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کی تحقیق یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا فلان یعطی تو اس کے معنی ہیں یفعل الاعطاء۔ پس اعطاء جو معرف بلام حقیقت ہے اس کو مقام خطابی میں اعطاءات کے استغراق اور ان کے عموم پر محمول کیا جائے گا اس طور پر کہ تمام افراد کے ضمن میں حقیقت اعطاء مراد لی جائے گی اور اس کا مقصد فعل اعطاء میں مبالغہ پیدا کرنا ہوگا اور ایسا اس لئے کیا جائے گا تاکہ وہ متساوی چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر بلا مرجح ترجیح دینا لازم نہ آئے۔

(نواکد) شارح کی عبارت المقام او الفعل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ کلمہ او کی وجہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غرض مذکور یعنی ثبوت فعل لفاعل مطلقاً اور تعیم دونوں کا فائدہ کرنے میں مقام اور فعل دونوں میں سے ہر ایک مستقل ہے یعنی مقام خطابی بھی دونوں باتوں کا فائدہ دیتا ہے اور فعل مذکور بھی دونوں باتوں کا فائدہ دیتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ مقام خطابی صرف تعیم کا فائدہ دیتا ہے غرض مذکور کا فائدہ نہیں دیتا اور فعل مذکور صرف غرض مذکور کا یعنی ثبوت فعل لفاعل یا ثنی عن الفاعل مطلقاً کا فائدہ دیتا ہے تعیم کا فائدہ نہیں دیتا اور جب ایسا ہے تو دونوں باتوں کا فائدہ کرنے میں ان دونوں میں سے ہر ایک کو مستقل قرار دینا کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت میں کلمہ او کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ مقام اور فعل دونوں دو باتوں کا فائدہ دیتے ہیں یعنی ایک فائدہ دیتا ہے غرض مذکور کا اور ایک فائدہ دیتا ہے تعیم کا۔

جمیل احمد غفرلہ والوالدیہ

لا یقال إفادة التعميم ينافی كون الغرض الثبوت والنفي مطلقاً ائ من غير اعتبار عموم ولا خصوص لأننا نقول لانسلم ذلك فان عدم كون الشئ معتبراً فی الغرض لا يستلزم عدم كونه مفاداً من الكلام فالتعميم مفاد غير مقصود و لبعهم فی هذا المقام تخيلات فاسدة لا طائل تحتها فلم تتعرض لها۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ افادہ تعیم اس بات کے منافی ہے کہ غرض مطلقاً ثبوت اور نفی ہے یعنی عموم اور خصوص کا اعتبار کئے بغیر اسلئے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ غرض میں شے کا معتبر نہ ہونا اسکے کلام سے مستفاد نہ ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ پس تعیم مستفاد ہے غیر مقصود ہے اس مقام میں بعض لوگوں کے فاسد خیالات میں جسکے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے پس ہم انکے درپے نہیں ہوئے۔

تشریح: اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب بیان کر رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے سابق میں کہا ہے کہ فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی غرض یہ ہے کہ فاعل کے لئے مطلقاً فعل کا ثبوت ہو یا فاعل سے مطلقاً فعل کی نفی ہو اور مطلقاً کی تفسیر یہ ہے کہ فعل میں نہ عموم معتبر ہو اور نہ خصوص معتبر ہو پس اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ فعل منزل بمنزلہ لازم میں عموم مقصود نہیں ہوتا ہے اور نہ خصوص معتبر ہو پس اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ فعل منزل بمنزلہ لازم میں عموم مقصود نہیں ہوتا ہے اور یہاں آپ نے فرمایا ہے کہ مقام خطابی میں فعل منزل بمنزلہ لازم تعیم کا فائدہ دیتا ہے اور ان دونوں میں کھلی ہوئی منافات ہے یعنی فعل منزل بمنزلہ لازم کا مفید تعیم ہونا غرض مذکور یعنی ثبوت اور نفی مطلق کے منافی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ منافات تسلیم نہیں ہے کیونکہ غرض میں کسی شے کا معتبر نہ ہونا یعنی فعل منزل بمنزلہ لازم میں عموم اور تعیم کا معتبر اور مقصود نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ تعیم کلام سے مستفاد بھی نہ ہو یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ فعل منزل بمنزلہ لازم مفید تعیم تو ہے مگر وہ تعیم مقصود نہیں ہے اور ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر

لوگوں نے بہت سے خیالات پیش کئے ہیں مگر وہ سب غلط ہیں ان کے بیان کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسی وجہ سے ہم نے ان سے تعرض نہیں کیا ہے صحیح بات وہ ہی ہے جس کو مصنف نے بیان کیا ہے اور میں نے اس کی تحقیق کی ہے۔

والاؤل و هو ان يجعل الفعل مطلقاً كنايةً عنه متعلقاً بمفعولٍ مخصوصٍ كقول البحرى في المعنى

بالله تعريضاً بالمستعين بالله شعر شجو حساده و غيظ عداه . ان يرى مبصر و يسمع واع . اى ان

يكون ذو رؤية وذو سمع فيذكر بالبصر محاسنه وبالسَّمع اخباره الظاهرة الدالة على استحقيقه

الامامة دون غيره فلا يجدوا نصب عطفاً على يدرک المنصوب اى فلا يجد اعداؤه و حساده الذين يتمنون الامامة الى منازعته الامامة سبيلاً فالحاصل انه نزل يرى و يسمع منزلة اللازم اى من يصدر عنه السماع و الرؤية من غير تعلق بمفعولٍ مخصوصٍ ثم جعلهما كناية عن الروية و السماع المتعلقين بمفعولٍ مخصوصٍ وهو محاسنه و اخباره بادعاء الملازمة بين مطلق الرؤية و رؤية آثاره و محاسنه و كذا بين مطلق السماع و سماع اخباره للدلالة على ان آثاره و اخباره قد بلغت من الكثرة و الاشهار الى حيث يمتنع خفاؤها فيبصرها كل راء و يسمعها كل واع بل لا يبصر الرائي الا تلك الآثار ولا يسمع الواعى الا تلك الاخبار فذكر الملزوم و اراد اللازم على ما هو طريق الكناية ففى ترك المفعول و الاغراض عنه اشعار بان فضائله قد بلغت من الظهور و الكثرة الى حيث يكفى فيها مجرد ان يكون ذو سمع و ذو بصر حتى يعلم انه المتفرد بالفضائل ولا يخفى انه يفوت هذا المعنى عند ذكر المفعول او تقديره۔

ترجمہ: اور اول اور وہ یہ ہے کہ فعل کو مطلق ہونے کی حالت میں کنایہ قرار دیا جائے اس فعل سے جو کسی مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو جیسے مستعين بالله پر تعريض کرتے ہوئے معتز باللہ کی مدح میں بحرئى کا قول۔ اس کے حاسدوں کا غم اور اس کے دشمنوں کا غصہ یہ ہے کہ دیکھنے والا دیکھتا ہے اور سُن کر یاد رکھنے والا سنتا ہے یعنی صاحب رویت اور صاحب سمع موجود ہوتا ہے پس اپنی آنکھوں سے اس کے محاسن دیکھتا ہے اور اپنے کانوں سے اس کے وہ اوصاف سنتا ہے جو ظاہر ہیں (اور) اس پر دال ہیں کہ مستحق امامت وہی ہے نہ کہ اس کے علاوہ۔ فلا يجدوا، يدرک منصوب پر معطوف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یعنی اس کے دشمن اور وہ حاسد جو منصب امامت کی آرزو کرتے ہیں امامت کے سلسلے میں ممدوح کے ساتھ جھگڑا کرنے کی راہ نہیں پائیں گے پس حاصل یہ ہے کہ بری اور سمع کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے یعنی وہ شخص جس سے رویت اور سماع صادر ہو، مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق کے بغیر، پھر شاعر نے ان دونوں کو اس رویت اور سماع سے کنایہ قرار دیا جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں اور وہ ممدوح کے محاسن اور اوصاف ہیں مطلق رویت اور ممدوح کے محاسن اور آثار کی رویت کے درمیان نزوم کا دعویٰ کرنے کے ساتھ اسی طرح مطلق سماع اور ممدوح کے اوصاف کے سماع کے درمیان (نزوم کا دعویٰ کرنے کے ساتھ) اس بات پر دلالت کرنے کے لئے کہ اس کے اوصاف اور محاسن کثرت اور شہرت کی اس حد کو پہنچ چکے کہ ان کا چھپا ہوا محال ہے پس ہر دیکھنے والا ان کو دیکھتا ہے اور ہر سننے والا ان کو سنتا ہے بلکہ دیکھنے والا صرف ان محاسن کو دیکھتا ہے اور سننے والا صرف ان اوصاف کو سنتا ہے پس شاعر نے ملزوم ذکر کیا اور لازم کا ارادہ کیا ہے جو نہایت کا طریقہ ہے پس مفعول کے ترک میں اور اس سے اعراض کرنے میں اس بات کی خبر دینا ہے کہ ممدوح کے فضائل ظہور اور کثرت کی اس حد تک پہنچ گئے ہیں کہ ان کے بارے میں صرف اتنا کافی ہے کہ (دنیا میں) دیکھنے والا اور سننے والا موجود ہو یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ فضائل میں منفرد ہے (بے مثال) ہے اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ معنی مفعول کے ذکر کرنے

یا اس کو مقدرہ ماننے کے وقت فوت ہو جاتے ہیں۔

تشریح: سابق میں فعل منزل بمنزلہ الامام کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں ایک تو یہ کہ وہ فعل جس میں عموم یا مخصوص کا اعتبار نہ ہو اور نہ ہی مفعول کے ساتھ اس کے تعلق کا اعتبار ہو اس کو اس فعل سے کنایہ قرار دیا جائے جو ایسے مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو جس پر قرینہ دلالت کرتا ہے یعنی فعل مطلق بول کر فعل متعبد مراد لیا جائے دوم یہ کہ اس فعل مطلق کو فعل متعبد سے کنایہ قرار نہ دیا جائے۔ دوسری قسم کی مثال تو آیت قل بل یستوی الذین اٰلح میں بیان کی جا چکی ہے رہی پہلی قسم جس میں فعل مطلق کو فعل متعبد یعنی اس فعل سے کنایہ قرار دیا جاتا ہے جو فعل مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو تو اس کی مثال کے لئے فاضل مصنف نے سحری کا وہ شعر پیش کیا ہے جس میں معتز باللہ کی مدح کی گئی ہے اور اس کے بھائی مستعین باللہ پر چوٹ کی گئی ہے۔ سحری جس کی کنیت ابو عبادہ ہے دولت عباسیہ کے مشہور شعراء میں سے ایک ہے معتز باللہ اور مستعین باللہ دونوں بھائی ہیں اور متوکل علی اللہ کے بیٹے ہیں۔ معتز باللہ ان خلفاء عباسیہ میں سے ایک ہیں جن کا دارالخلافہ بغداد رہا ہے اور مستعین باللہ امامت اور خلافت کے سلسلہ میں اپنے بھائی معتز باللہ سے جھگڑتے رہتے تھے پس سحری نے معتز باللہ کی مدح میں اور مستعین باللہ پر چوٹ کرتے ہوئے یہ شعر کہا

شجو حساده و غیظ عداہ ان یری مبصر و یسمع دواع

اس شعر میں حسد اور اداء سے مراد مستعین باللہ اور اسی طرح کے لوگ ہیں اور شعر کا مطلب یہ ہے کہ ممدوح کے حسدوں اور دشمنوں کے غم و غصہ کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ دنیا میں کوئی دیکھنے والا اور سننے والا پایا جائے کیونکہ اس صورت میں رویت اور سماعت صرف ممدوح کے ان محاسن اور فضائل پر واقع ہوگی جو اس پر دلالت کرتے ہیں کہ امامت اور خلافت کا مستحق صرف میرا ممدوح ہے اس کے علاوہ کوئی نہیں اور چونکہ خلافت اور امامت کا استحقاق ثابت کرنے والے محاسن و فضائل دوسرے حضرات میں مفقود ہیں اس لئے وہ خلافت کے مستحق نہ ہوں گے اور ان کے لئے میرے ممدوح سے امامت کے سلسلے میں جھگڑا کرنے کی کوئی راہ نہ ہوگی بلکہ وہ میرے ممدوح کو دیکھ کر کڑھتے رہیں گے۔ ایسے ہی لوگوں کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے ”موتوا بغیضکم“ اپنے غصہ میں ٹھن ٹھن کر مر جاؤ۔

شارح فرماتے ہیں کہ شعر میں یری اور یسمع فعل متعدی ہیں مگر شاعر نے اولاً تو ان دونوں کو ایسے فعل لازم کے مرتبہ میں اتارا ہے جس کا مفعول مخصوص کے ساتھ کوئی تعلق نہیں یعنی وہ شخص مراد لیا ہے جس سے صرف رویت اور سماعت کا صدور ہو سکے پھر اس کے بعد ان دونوں کو اس رویت اور سماعت سے کنایہ قرار دیا ہے جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں اور وہ مفعول ممدوح کے محاسن اور اس کے اخبار و اوصاف ہیں یعنی رویت کا مفعول محاسن ہے اور سماعت کا مفعول اخبار و اوصاف ہیں۔ الحاصل شعر میں رویت مطلق اور سماعت مطلق (وہ رویت اور وہ سماعت جس کا مفعول کے ساتھ تعلق نہیں ہے) بول کر کنیۃً رویت متعبد اور سماعت متعبد یعنی وہ رویت اور وہ سماعت مراد لیا گیا ہے جس کا مفعول کے ساتھ تعلق ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف کے مذہب کے مطابق کنایہ کہتے ہیں ملزوم بول کر لازم مراد لینا اور رویت مطلق اور رویت متعبد کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے اسی طرح سماعت مطلق اور سماعت متعبد کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے اور جب ان دونوں کے درمیان لزوم نہیں ہے تو ان دونوں میں سے ایک ملزوم اور دوسرا لازم نہیں ہوگا اور جب یہاں ملزوم اور لازم نہیں پائے گئے تو ملزوم بول کر لازم مراد لینا بھی متحقق نہ ہوگا اور جب ملزوم بول کر لازم مراد لینا متحقق نہیں ہوا تو کنایہ بھی متحقق نہیں ہوگا اور جب یہاں کنایہ کا تحقق نہیں ہوا تو شارح کا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ شاعر نے مطلق رویت اور مطلق سماعت کو رویت متعبد اور سماعت متعبد یعنی اس رویت اور اس سماعت سے کنایہ قرار دیا ہے جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں سادعاء الملازمۃ سے شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان واقع میں

اگر چہ لزوم نہیں ہے یعنی واقع میں مطلق رویت کے لئے ممدوح کے محاسن کی رویت اور مطلق سماع کے لئے ممدوح کے اوصاف و اخبار کا سماع اگرچہ لازم نہیں ہے لیکن شاعر جو مستحکم ہے اس نے ادعائی طور پر ان دونوں کے درمیان لزوم فرض کیا ہے گویا شاعر نے یہ کہا ہے کہ جس شخص میں مطلق رویت موجود ہوگی یعنی مطلقاً دیکھنے کی صلاحیت ہوگی وہ میرے ممدوح کے محاسن کو لازمی طور پر دیکھے گا ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی بیٹا ہو اور میرے ممدوح کے محاسن کو نہ دیکھے اسی طرح جس شخص میں مطلق سماع موجود ہوگا یعنی محض سننے کی صلاحیت موجود ہوگی وہ میرے ممدوح کے اوصاف و اخبار کو ضرور سنے گا۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک شخص سننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور میرے ممدوح کے اوصاف و اخبار کو نہ سنے اور جب ایسا ہے تو کنایہ تحقیق ہو جائے گا۔

للدلالة على ان آثاره الخ شارح نے ایک دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اولاً مطلق فعل کا اعتبار کرنے اور پھر فعل مقید بمفعول سے کنایہ قرار دینے کی کیا ضرورت ہے۔ شروع ہی سے مفعول مخصوص کی صراحت کر دی جاتی یعنی اس کی کیا ضرورت ہے کہ اولاً فعل متعدی واسف لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا جس کا مفعول کے ساتھ تعلق معتبر نہیں ہے اور پھر اس کو اس فعل متعدی سے کنایہ قرار دیا گیا جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہے شروع ہی میں مخصوص کی صراحت کرنے میں کیا قاحت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر ممدوح کے محاسن و اوصاف میں مبالغہ کرنا چاہتا ہے اور یہ بتانا چاہتا ہے کہ ممدوح کے محاسن و اوصاف اس قدر کثیر اور مشہور ہو گئے کہ اب ان کا مطلق رائی اور مطلق سماع پر چھپا رہنا محال ہے اگر کسی میں دیکھنے کی صلاحیت ہوگی تو اس کے محاسن کو ضرور دیکھے گا اور اگر سننے کی صلاحیت ہوگی تو اس کے اوصاف و اخبار کو ضرور سنے گا بلکہ میں اور بڑھ کر کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص بیٹا ہوگا تو وہ صرف میرے ممدوح کے محاسن کو دیکھے گا۔

دوسروں کے محاسن کو نہیں دیکھے گا اور اگر شنوا ہوگا تو وہ صرف میرے ممدوح کے اوصاف و اخبار کو سنے گا دوسروں کے اوصاف و اخبار کو نہیں سنے گا پس شاعر نے لزوم (مطلق رویت و مطلق سماع) بول کر لازم (ممدوح کے محاسن کی رویت اور اس کے اوصاف کا سماع) مراد لیا جیسا کہ کنایہ کا طریقہ ہے اور الکناية ابلغ من التصريح کے قاعدہ کے تحت مبالغہ چونکہ کنایہ ہی کی صورت میں تحقیق ہو سکتا ہے اس لئے شاعر نے کنایہ کا ارتکاب کیا اور شروع ہی سے مفعول مخصوص کا ذکر نہیں کیا الحاصل شاعر کا لفظوں میں مفعول کو ذکر نہ کرنا اور نیت میں اس سے اعراض کرنا اس بات کی خبر دیتا ہے کہ میرے ممدوح کے فضائل ظہور اور کثرت کی اس حد کو پہنچ چکے ہیں کہ ان کو دیکھنے اور سننے کے لئے اتنا کافی ہے کہ کوئی شخص دنیا میں دیکھنے اور سننے کی صلاحیت رکھتا ہوتا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ فضائل میں یگانہ اور یکتا ہے اور جب وہ فضائل میں یگانہ اور یکتا ہے تو امامت و خلافت کا مستحق بھی وہی ہوگا اس کے علاوہ نہ ہوگا شاعر کہتے ہیں کہ اگر یرئی اور تسمع کے مفعول کو ذکر کیا جاتا یا مقدر مان لیا جاتا تو مبالغہ کا یہ نکتہ پیدا نہ ہوتا پس مبالغہ کے اس نکتہ کو پیدا کرنے کے لئے مذکورہ تفصیل اختیار کی گئی ہے۔ اسی کے ہم معنی اردو میں بھی ایک شعر ہے

تیرے حاسد کا سا سودا تو نہ دیکھنا نہ سنا چاہتا ہے کوئی عالم میں نہ دیکھے نہ سنے

شارح کی عبارت بل لا یبصر الراء الا تلک الآثار پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اتنی بات تو صحیح ہے کہ ہر دیکھنے والا ممدوح کے محاسن کو ضرور دیکھے گا اور ہر سننے والا ممدوح کے اوصاف کو ضرور سنے گا مگر اس سے یہ کہاں آتا ہے کہ ممدوح کے علاوہ کے محاسن اور اوصاف کو نہ دیکھے اور نہ سنے حالانکہ شارح کے بیان کردہ حصر سے یہ بات ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر کا یہ شعر مقام مدح میں ہے اور وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ امامت کا مستحق صرف میرا ممدوح ہے اس کے علاوہ کوئی نہیں اور یہ اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ ممدوح میں بعض فضائل ایسے پائے جائیں جو دوسروں میں موجود نہ ہوں تو اب چونکہ ممدوح کے علاوہ دوسروں میں وہ فضائل موجود ہی نہیں اس لئے دیکھنے والا اور سننے والا ممدوح

ہی کے محاسن و اوصاف کو دیکھے گا اور سنے گا دوسروں کے محاسن و اوصاف کو نہ دیکھے گا اور نہ سنے گا۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَالَا ائِ وَانْ لَمْ يَكُنِ الْغَرَضُ عِنْدَ عَدَمِ ذِكْرِ الْمَفْعُولِ مَعَ الْفِعْلِ الْمُتَعَدِي الْمُسْنَدِ اِلَى فَاعِلِهِ اِثْبَاتَهُ لِفَاعِلِهِ اَوْ نَفْيُهُ عَنْهُ مَطْلَقًا بَلْ قَصْدُ تَعَلُّقِهِ بِمَفْعُولٍ غَيْرِ مَذْكُورٍ وَجِبَ التَّقْدِيرُ بِحَسَبِ الْقَرَانِ الدَّالَّةِ عَلَى تَعْيِينِ الْمَفْعُولِ اِنْ عَامَا فَعَامًا وَاِنْ خَاصًا فَخَاصًا وَلَمَّا وَجِبَ التَّقْدِيرُ تَعَيَّنَ اَنَّهُ مَرَادٌ وَمَحذُوفٌ مِنَ اللَّفْظِ لِمُغْرَضٍ فَاشَارَ اِلَى تَفْصِيلِ الْغَرَضِ بِقَوْلِهِ۔

ترجمہ: اور اگر اس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف منسوب ہے مفعول مذکور نہ ہونے کے وقت مطلقاً فعل کو اس کے فاعل کے لئے ثابت کرنا یا فعل کی اس کے فاعل سے نفی کرنا مقصود نہ ہو بلکہ مفعول غیر مذکور کے ساتھ اس کے تعلق کا ارادہ کیا گیا ہو تو مفعول کو مقدر ماننا واجب ہے ان قرآن کے مطابق جو مفعول کی تعیین پر دال ہوں اگر عام ہے تو عام اور اگر خاص ہے تو خاص اور جب مقدر ماننا ضروری ہو گیا تو یہ بات متعین ہو گئی کہ یہ مراد ہے اور لفظوں سے کسی غرض کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے پس مصنف نے اپنے قول سے غرض کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تشریح: فعل متعدی کے ساتھ مفعول کے مذکور نہ ہونے کی صورت میں جن دو قسموں کا ذکر کیا گیا تھا ان میں سے دوسری قسم کا بیان یہاں کیا گیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر فعل متعدی کے ساتھ مفعول مذکور نہ ہو اور متکلم کا مقصد یہ بھی نہ ہو کہ فعل کو مطلقاً فاعل کے لئے ثابت کیا جائے یا فعل کی فاعل سے نفی کی جائے بلکہ مفعول مخصوص جو لفظوں میں غیر مذکور ہے کے ساتھ اس فعل کا تعلق مقصود ہو تو ایسی صورت میں مفعول کا مقدر ماننا ضروری ہو گا پس مفعول کی تعیین پر جیسا قرینہ ہو گا ویسا ہی مفعول مقدر ہو گا اگر قرینہ مدلول عام پر دلالت کرے گا تو اس پر دلالت کرنے کے لئے لفظ عام مقدر ہو گا جیسے "وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلٰى دَارِ السَّلَامِ" یعنی واللہ یدعو اکل احوالی دار السلام، اور اگر قرینہ مدلول خاص پر دلالت کرے گا تو اس پر دلالت کرنے کے لئے لفظ خاص مقدر ہو گا جیسے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول "مَا رَأَيْتُ مِنْهُ وَمَا رَأَيْتُ مِنْهُ" یعنی ماریت فرجام نہ و ماریت فرجامی، نہ میں نے اللہ کے رسول کی شرم گاہ دیکھی اور نہ ہی آپ نے میری شرم گاہ دیکھی اور جب مفعول کا مقدر ماننا ضروری ہو گیا تو یہ بات متعین ہو گئی کہ یہ مفعول مراد ہے اور کسی غرض کی وجہ سے اس کو لفظوں سے حذف کر دیا گیا کیونکہ محذوف اس کے بعد کہ اس پر قرینہ دال ہے باب بلاغت میں اس غرض اور نکتہ کا محتاج ہوتا ہے جو اس کے حذف کا موجب ہوتا ہے۔ پس فاضل مصنف نے اپنے اگلے قول سے اسی غرض اور نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ثُمَّ الْحَذْفُ اِمَّا لِلْبَيَانِ بَعْدَ الْاِبْهَامِ كَمَا فِي الْفِعْلِ الْمَشِيَّةِ وَالْاِرَادَةُ وَنَحْوَهُمَا اِذَا وَقَعَ شَرْطًا فَانَّ الْجَوَابَ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَيَبِينُهُ لَكِنَّا اِنَّمَا يَحْذَفُ مَا لَمْ يَكُنْ يَغْلُقُهُ بِهِ اَيُّ تَعْلُقُ فِعْلُ الْمَشِيَّةِ بِالْمَفْعُولِ غَرِيْبًا نَحْوُ فَلَوْ شَاءَ لِهَدْلُكُمْ اَجْمَعِينَ اَيُّ لَوْ شَاءَ هَذَا يَتَكَمَّلُ لِهَدْلُكُمْ اَجْمَعِينَ فَانَّهُ لَمَّا قِيلَ لَوْ شَاءَ عَلِمَ السَّامِعُ اَنَّ هُنَاكَ شَيْئًا عُلِّقَتِ الْمَشِيَّةُ عَلَيْهِ لَكِنَّهُ مَبْهَمٌ فَازْدَجَّتْ بِجَوَابِ الشَّرْطِ صَارَ مَبْنًى وَهَذَا اَوْقَعَ فِي النَّفْسِ بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَ تَعْلُقُ فِعْلُ الْمَشِيَّةِ غَرِيْبًا فَانَّهُ لَا يَحْذَفُ حِينَئِذٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ شَعْرٌ وَلَوْ شِئْتَ اَنْ اُبْكِيْ دَمَا لِكَيْتَهُ عَلَيْهِ وَلَكِنْ سَاحَةِ الصَّبْرِ اَوْسَعُ فَاِنْ تَعْلُقُ فِعْلُ الْمَشِيَّةِ بِكِبَاءِ الدَّمِ غَرِيْبٌ فَذِكْرُهُ لِيَتَقَرَّرَ فِي النَّفْسِ السَّامِعِ فَيَأْنَسُ بِهِ السَّامِعُ۔

ترجمہ: پھر حذف مفعول یا تو بیان بعد الاہام کیلئے ہوتا ہے جیسے فعل مشیت اور ارادہ وغیرہ میں جب وہ شرط واقع ہو اس لئے کہ جواب شرط اس پر دلالت کرتا ہے اور اس کو واضح کرتا ہے لیکن اس وقت حذف کیا جائے گا جب فعل مشیت کا تعلق مفعول کے ساتھ نادر نہ ہو جیسے اَر

وہ چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا یعنی اگر تمہاری ہدایت چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا کیونکہ جب لو شاء کہا گیا تو سامع کو معلوم ہو گیا کہ یہاں کوئی چیز ہے جس پر مشیت کو متعلق کیا گیا ہے لیکن وہ مبہم ہے پس جب جواب شرط لایا گیا تو واضح ہو گیا اور یہ واقعہ فی النفس ہے برخلاف اس کے جبکہ فعل مشیت کا تعلق نادر ہو کیونکہ اس وقت اس کو حذف نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اس کے قول میں ہے۔ اگر میں اس پر خون رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں لیکن صبر کا میدان وسیع تر ہے کیونکہ بکاء دم کیساتھ فعل مشیت کا تعلق نادر ہے پس شاعر نے اسکو ذکر کیا ہے تاکہ وہ سامع کے دل میں جم جائے اور سامع اسکے ساتھ مانوس ہو جائے۔

تشریح: جس صورت میں مفعول محذوف کا مقدار ماننا ضروری ہے اس صورت میں حذف مفعول کیلئے دو شرطیں ہیں (۱) ایسے قرینے کا پایا جانا جو اس محذوف کی تعیین پر دلالت کرتا ہو (۲) اس غرض اور نکتہ کا موجود ہونا جو حذف مفعول کا موجب ہو۔ مصنف نے شرط اول کو تو گذشتہ سطروں میں بیان کر دیا ہے اب یہاں سے شرط ثانی کی تفصیل ذکر کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مفعول کو کبھی بیان بعد لا بہام کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے یعنی مفعول کو پہلے کھائی رکھا جاتا ہے اسکے بعد ظاہر کر دیا جاتا ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ مفعول سامع کے دل و دماغ میں اتر جائے اور راسخ ہو جائے کیونکہ اخفاء کے بعد ظاہر ایسا ہوگا گویا اس کا حصول طلب کے بعد ہوا ہے اور طلب کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس سے زیادہ واقع اور عزیز تر ہوتی ہے جو بلا طلب اور بلا مشیت حاصل ہوئی ہو جیسے فعل مشیت اور فعل ارادہ وغیرہ کے مفعول کو اسی غرض کے لئے حذف کر دیا جاتا ہے لیکن یہ خیال رہے کہ ان دونوں اور ان جیسے افعال کا مفعول اس وقت حذف کیا جائے گا جب یہ افعال ترکیب میں شرط واقع ہوں کیونکہ اس صورت میں جواب شرط، مفعول محذوف پر دلالت کرنے کی وجہ سے حذف مفعول پر قرینہ ہوگا اور واضح طور سے مفعول پر مشتمل ہونے کی وجہ سے حذف مفعول بیان بعد لا بہام کی وجہ سے محذوف ہوتا ہے مگر فعل مشیت شرط واقع نہیں ہوتا جیسے تو یوں کہے کی شرط اعلیٰ ہے کیونکہ کبھی مشیت کا مفعول بیان بعد لا بہام کی وجہ سے محذوف ہوتا ہے مگر فعل مشیت شرط واقع نہیں ہوتا جیسے تو یوں کہے بمشیۃ اللہ تہتدون کیونکہ اسکی تقدیری عبارت ہے بمشیۃ اللہ ہدایتکم تہتدون۔

یہ بھی ذہن نشین رہے کہ فعل مشیت وغیرہ کا مفعول اس وقت حذف کیا جائے گا جبکہ فعل مشیت وغیرہ کا مفعول کے ساتھ تعقیق نادر نہ ہو مثلاً باری تعالیٰ کے قول فلو شاء لہدکم اجمعین میں شاء فعل کا مفعول (ہدایت) محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے لو شاء ہدایتکم لہدکم اجمعین اگر وہ تمہاری ہدایت چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا یہاں شاء کے مفعول محذوف پر جواب شرط یعنی لہدکم اجمعین ہے اور ہدایت کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق نادر بھی نہیں ہے اور بیان بعد لا بہام بھی ہے اس طور پر کہ جب شاء کہا گیا تو سامع کو یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں ایسی کوئی چیز ضرور ہے جس کیساتھ مشیت باری متعلق ہے مگر وہ چیز مبہم ہے معلوم نہیں کیا ہے پس جب جواب شرط لہدکم اجمعین ذکر کیا تو وہ ابہام اور اخفاء دور ہو گیا اور یہ واضح ہو گیا کہ مفعول محذوف ہدایت ہے اور یہ انداز بیان بلاشبہ واقعہ فی النفس ہے جیسے کہ خادم نے پہلے بیان کیا ہے۔ اردو میں جیسے ”گدا کو چاہے تو اک دم بادشاہ کر دے“ یہاں چاہے فعل کا مفعول یعنی بادشاہ کرنا محذوف ہے اس کے برخلاف اگر مفعول کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق نادر ہو تو اس وقت مفعول کو حذف نہیں کیا جائیگا جیسا کہ ابوالہند خزاعی نے اپنے نکتہ صبر ہندم کے مرثیہ میں کہا ہے

علیہ ولكن ساحة الصبر اوسع

ولو شئت ان ابکی دما لیکیتہ

اگر میں اس پر خون کے سوراخاں چاہوں تو رو سکتا ہوں لیکن صبر کا میدان بہت وسیع ہے یعنی حزان و ملال تو اس بات کا مقتضی ہے کہ میں ہندام کے مرنے پر خون کے آنسو بہاؤں لیکن صبر نے میری مدد کی حتیٰ کہ میں نے بکاء و مکو ترک کر دیا ملاحظہ فرمائیے اس شعر میں مفعول (بکاء) کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق چونکہ نادر ہے اس لئے شاعر نے مفعول کو حذف نہیں کیا بلکہ ذکر کر دیا اگرچہ جواب شرط اس پر دلالت کرتا ہے اس

صورت میں مفعول چونکہ دو مرتبہ مذکور ہو گیا ایک مرتبہ شرط میں اور دوسری مرتبہ جواب شرط میں اس نے مفعول سامع کے دل میں رائج ہو جائے گا اور سامع اس سے مانوس ہو جائے گا اس کے برخلاف اگر مفعول اولاً حذف کر دیا جاتا اور پھر ایک مرتبہ ذکر کیا جاتا تو سامع کا دل اس سے مانوس نہ ہوتا۔

وَأَمَّا قَوْلُهُ فَلَمْ يَبْقَ مِنَ الشَّوْقِ غَيْرَ تَفَكُّرِي... فَلَوْ شِئْتُ إِنْ أَبْكِي بَكَيْتُ تَفَكُّرًا... فَلَيْسَ مِنْهُ أَيْ مِمَّا تُرِكَ فِيهِ حَذْفُ مَفْعُولِ الْمَشْيَةِ بِنَاءً عَلَى عَرَابَةِ تَعْلُقِهَا بِهِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ صَدْرُ الْإِفَاضِلِ فِي ضَرَامِ السَّقَطِ مِنْ إِنْ الْمُرَادُ لَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي تَفَكُّرًا بَكَيْتُ تَفَكُّرًا فَلَمْ يَحْذَفْ مَفْعُولُ الْمَشْيَةِ وَلَمْ يُقَلَّ لَوْ شِئْتُ بَكَيْتُ تَفَكُّرًا لِأَنَّ تَعْلُقَ الْمَشْيَةِ بِبَكَاءِ التَّفَكُّرِ غَرِيبٌ كَتَعْلُقِهَا بِبَكَاءِ الدَّمِ وَأَمَّا لَمْ يَكُنْ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَوَّلِ الْبَكَاءَ الْحَقِيقِيَّ لَا الْبَكَاءَ الْفِكْرِي لِأَنَّهُ لَمْ يَرِدْ أَنْ يَقُولَ لَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي تَفَكُّرًا بَكَيْتُ تَفَكُّرًا بَلْ ارَادَ أَنْ يَقُولَ أَفْنَانِي النُّحُولُ فَلَمْ يَبْقَ مِنْهُ غَيْرَ خَوَاطِرٍ تَحْوِلُ فِي حَتَّى لَوْ شِئْتُ الْبَكَاءَ فَمَرِئْتُ جَفَوْنِي وَعَصْرْتُ عَيْنِي لَيْسِيلَ مِنْهَا دَمْعٌ لَمْ أَجِدْهُ وَخَرَجَ مِنْهَا بَدَلُ الدَّمْعِ التَّفَكُّرِ وَالْبَكَاءُ الَّذِي ارَادَ إِيقَاعَ الْمَشْيَةِ عَلَيْهِ بَكَاءٌ مُطْلَقٌ مَبْهُمٌ غَيْرُ مُعَدًى إِلَى التَّفَكُّرِ الْبَتَّةَ وَالْبَكَاءُ الثَّانِي مُقْبَدٌ مُعَدًى إِلَى التَّفَكُّرِ فَلَا يَصِحُّ تَفْسِيرُ الْأَوَّلِ وَبَيَانًا لَهُ كَمَا إِذَا قُلْتُ لَوْ شِئْتُ أَنْ تَعْطِيَ دَرَهْمًا أَعْطَيْتُ دَرَهْمَيْنِ كَذَا فِي دَلَائِلِ الْأَعْجَازِ وَمِمَّا نَشَأُ فِي هَذَا الْمَقَامِ مِنْ سُوءِ الْفَهْمِ وَقِلَّةِ التَّدْبِيرِ مَا قِيلَ أَنَّ الْكَلَامَ فِي مَفْعُولِ أَبْكِي وَالْمُرَادُ أَنَّ الْبَيْتَ لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ مَا حُذِفَ فِيهِ الْمَفْعُولُ لِلْبَيَانِ بَعْدَ الْإِبْهَامِ بَلْ إِنَّمَا حُذِفَ لِعَرَضٍ آخَرَ۔

ترجمہ: اور بہر حال اس کا قول پس شوق نے مجھ میں تفکر کے سوا کچھ باقی نہیں چھوڑا اگر میں رونا چاہوں تو تفکر رو سکتا ہوں۔ پس یہ اس سے نہیں ہے یعنی اس سے نہیں جس میں مشیت کے حذف مفعول کو اس بناء پر ترک کر دیا گیا ہو کہ مفعول کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے جیسا کہ صدر الافاضل اپنی کتاب ضرام السقط میں اس کی طرف گئے ہیں یعنی شاعر کی مراد یہ ہے کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو تفکر رو سکتا ہوں۔ پس مشیت کا مفعول حذف نہیں کیا اور لو شئت بکیت تفکرا نہیں کہا اس لئے کہ مشیت کا تعلق بکا، تفکر کے ساتھ نادر ہے جیسا کہ بکا، دم کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے اور یہ اس قبیل سے اس لئے نہیں کہ اول سے بکا، حقیقی مراد یہ ہے نہ بکا، فکری کیونکہ شاعر نے یہ کہنے کا ارادہ نہیں کیا کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو تفکر رو سکتا ہوں بلکہ یہ کہنے کا ارادہ کیا ہے کہ مجھے لاغری نے فنا کر دیا ہے پس مجھ میں سوائے جولانی خیالات کے کوئی چیز باقی نہیں رہی حتیٰ کہ اگر میں رونا چاہوں اور اپنی پلکیں ملوں اور اپنی آنکھوں کو پونچڑوں تاکہ ان سے آنسو بہیں تو میں یہ بھی نہیں پاتا ہوں اور ان سے آنسو کے بدلے تفکرات نکلتے ہیں۔ پس وہ بکا، جس پر شاعر نے مشیت واقع کرنے کا ارادہ کیا ہے بکا، مطلق مبہم ہے جو تفکر کی طرف بالکل متعدی نہیں ہے اور بکا، ثانی مقید ہے تفکر کی طرف متعدی ہے لہذا اس کو اول کی تفسیر اور اس کا بیان قرار دینا صحیح نہیں ہے جیسے جب تو کہے اگر تو ایک درہم دینا چاہے تو تو دو درہم دیدے، ایسا ہی دلائل الاعجاز میں ہے۔ اور اس میں سے جو اس مقدمہ میں ناہنجی اور قلت تدبر ہے وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ کلام ابکی کے مفعول میں ہے اور مراد یہ ہے کہ شعراں قبیل سے نہیں ہے جس میں مفعول بعد ابہام کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے بلکہ کسی دوسری غرض کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔

تشریح: مصنف نے فلم بقی منی الشوق الخ شعر کے بعد فلیس منه کہہ کر صدر الافاضل پر رد کیا ہے اس طور پر کہ اس شعر کے بارے میں صدر الافاضل کا مذہب جو ان کی کتاب ضرام السقط میں مذکور ہے یہ ہے کہ اس شعر میں شئت کا مفعول ان ابکی مذکور ہے اس کو اس لئے حذف نہیں کیا گیا کہ مفعول کے ساتھ مشیت کا تعلق غریب ہے کیونکہ شاعر کی مراد یہ ہے کہ میں اگر تفکر کا رونا چاہوں تو تفکر کا رونا رو سکتا

ہوں اور بکاءِ تفکر کے ساتھ مشیت کا تعلق اسی طرح نادر ہے جیسا کہ بکاءِ دم کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے اور مفعول کے ساتھ مشیت کے تعلق کی ندرت اور غرابت مانع حذف ہے اس لئے اس شعر میں شئت فعل کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ یہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے یعنی اس شعر میں مشیت کے حذف مفعول کو ترک کرنا مفعول کے ساتھ تعلق کی غرابت اور ندرت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ یہاں حذف مفعول پر دلالت کرنے والا قرینہ موجود نہیں ہے کیونکہ شعر میں بکاءِ اول (ان ابکی) سے مراد بکاءِ حقیقی ہے بکاءِ فکری نہیں ہے کیونکہ شاعر یہ نہیں کہنا چاہتا کہ میں اگر تفکر کا رونا چاہوں تو تفکر کا رونا رو سکتا ہوں بلکہ شاعر کی مراد یہ ہے کہ مصائب و آلام نے مجھے نحیف و لاغر کر دیا اور لاغری نے مجھے ایسا فنا کر دیا کہ اب میرے اندر سوائے خیالاتِ منتشرہ کے اور کچھ باقی نہیں رہا حتیٰ کہ میں اگر تھقیہ رونا چاہوں اور اپنی پکوں کو ملوں اور آنکھوں کو پنچوڑوں تاکہ ان سے آنسو بہیں تو ایسا نہیں ہوتا بلکہ آنسوؤں کے بدلے تفکر نکلتا اور بہتا ہے حالانکہ یہ میرا مطلوب نہیں ہے میرا مطلوب تو آنسو ہیں پس جس بکاءِ پر مشیت کو واقع کیا گیا ہے اور اس کو مشیت کا مفعول بنایا گیا ہے اس سے مقصود حقیقی بکاءِ ہے گو وہ لفظاً مطلق ہے مہم ہے یعنی تفکر کی طرف قطعاً متحدی نہیں ہے اور بکاءِ ثانی جو جواب شرط ہے مقید ہے تفکر کی طرف متعدی ہے۔

الحاصل بکاءِ اول سے مراد بکاءِ حقیقی ہے اور بکاءِ ثانی سے مراد بکاءِ تفکری ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلا ہوا تباہی ہے اور ایک مہا بن دوسرے مہا بن کے لئے تفسیر اور بیان واقع نہیں ہوتا لہذا یہاں بکاءِ ثانی یعنی بکاءِ تفکری، بکاءِ اول (بکاءِ حقیقی) کے لئے بیان اور تفسیر واقع نہیں ہوگا اور جب بکاءِ ثانی بکاءِ اول کے لئے تفسیر اور بیان نہیں ہے تو بکاءِ ثانی، بکاءِ اول کے حذف پر یعنی مشیت کے مفعول کے حذف پر ایسا قرینہ نہیں ہوگا جو اس محذوف پر دلالت کرتا ہو حالانکہ پہلے گزر چکا ہے کہ حذف مفعول پر قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے پس حذف مفعول پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے اس جگہ مشیت کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا بلکہ ذکر کیا گیا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا لو شئت ان تعطی درہما اعطیت درہمین۔ اگر تو ایک درہم دینا چاہے تو، تو دو درہم دیدے پس اس مثال میں اگر مشیت کا مفعول یعنی درہم حذف کر دیا جاتا تو قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ وہم ہوتا کہ مراد یہ ہے ولو شئت ان تعطی درہمین اعطیتما۔ اگر تو دو درہم دینا چاہتا تو، تو دو درہم دیدے تا حالانکہ یہ مراد نہیں ہے اسی طرح اگر لو شئت کا مفعول یعنی ان ابکی کو حذف کر دیا جاتا تو ایوں کہا جاتا لو شئت بکیت تفکراً تو قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ وہم ہوتا کہ بکاءِ تفکری مراد ہے حالانکہ ان ابکی سے بکاءِ تفکری مراد نہیں بلکہ بکاءِ حقیقی مراد ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ صدر الافاضل اور مصنف اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ اس شعر میں مشیت کا مفعول محذوف نہیں بلکہ مذکور ہے مگر علت میں اختلاف ہے چنانچہ صدر الافاضل نے عدم حذف کی علت تعلق کا غریب ہونا بیان کیا ہے اور مصنف نے محذوف پر دلالت کرنے والے قرینہ کا نہ ہونا بیان کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ تمام تفصیل دلائل الامجاز میں مذکور ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض شراح کو قلتِ تدبر کی وجہ سے ایک غلط فہمی اور ہوئی ہے وہ یہ کہ بعض شراح نے یہ کہا ہے کہ مصنف کا قول واما قوله فلم یبق مصنف کے قول کما فی فعل المشیت کی طرف راجع ہے بخلاف ما اذا غریبا کی طرف راجع نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلام ابکی کے مفعول میں ہے یعنی مصنف کا کلام وما قوله سے فلیس منہ تک ابکی کے مفعول کے سلسلہ میں لایا گیا ہے نہ کہ مشیت کے مفعول کے سلسلہ میں یعنی یہ حضرات شراح یہ کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ شعر میں ابکی کا مفعول بیان بعد الابہم ابکی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔ پس مصنف نے اپنے قول فلیس منہ سے یہ کہا ہے کہ یہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے یعنی اس شعر میں ابکی کا مفعول بیان بعد الابہم ابکی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا بلکہ اختصار وغیرہ کسی دوسری وجہ سے حذف کیا گیا ہے علامہ تفتازانی فرماتے ہیں

کہ بعض شراح کا مصنف کے قول فلس منہ کو ان لوگوں کے اوپر محمول کرنا سو فہم کا نتیجہ ہے اول تو اس لئے کہ یہ مصنف کے کلام کے سیاق کے خلاف ہے کیونکہ مصنف کا کلام سابق مشیت کے حذف مفعول میں ہے نہ کہ ابکی کے مفعول میں دوم اس لئے کہ مصنف کا یہ کلام صرف صدر الافاضل کے رد میں ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اس جگہ مشیت کا مفعول غرابت تعلق کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا یہی وجہ ہے کہ مصنف نے لان المراد بالاول البكاء الحقیقی کہا ہے ان لوگوں پر رد کے لئے نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کلام ابکی کے مفعول میں ہے اور ابکی کا مفعول بیان بعد الالبہام کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو مصنف لان المراد بالاول البكاء الحقیقی کے بدلے لان الحذف للاختصار فرماتے۔

وقیل یحتمل ان یشعر علی بکاء التفرک فیکون من قبیل ما ذکر فیہ مفعول المشیة لغرابتہ وفیہ نظر لان ترتب هذا الکلام علی قوله لم یبق منی الشوق غیر تفکری یأبى هذا للمعنی عند التأمل الصادق لان القدرة علی بکاء التفرک لا یتوقف علی ان لا یبقی فیہ غیر التفکر فافہم۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ یہ شعر اس معنی کا احتمال رکھتا ہے کہ اگر میں تفکر کا رونا چاہو تو تفکر کا رونا رو سکتا ہوں یعنی مجھ میں آنسو کا مادہ باقی نہیں رہا پس میں ایسے طریقہ پر ہو گیا کہ میں بکاء تفکر پر قادر ہوں پس یہ شعر اس قبیل سے ہوگا جس میں مشیت کا مفعول ذکر کیا گیا ہے کیونکہ مفعول کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ اس کلام کا مصنف کے قول لم یبق منی الشوق غیر تفکری پر مرتب ہونا تامل صادق کے وقت اس معنی کا انکار کرتا ہے اس لئے کہ بکاء تفکر پر قادر ہونا اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکر کے علاوہ باقی نہ رہے۔ اچھی طرح ذہن نشین کرلو۔

تشریح: شارح مختصر علامہ تفتازانی نے کہا ہے کہ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس شعر میں یہ بھی احتمال ہے کہ معنی یہ ہوں کہ اگر میں تفکر کا رونا، رونا چاہوں تو تفکر کو رو سکتا ہوں یعنی میرے اندر آنسو کا مادہ بالکل ختم ہو گیا چنانچہ میں صرف بکاء تفکر پر قادر ہوں۔ پس صورت میں یہ شعر اس قبیل سے ہوگا کہ فعل مشیت کا تعلق مفعول (بکاء تفکر) کے ساتھ چونکہ نادر ہے اس لئے اس کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا بلکہ ذکر کیا گیا ہے۔ تفتازانی نے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ شاعر نے اس کلام (فلو شئت ان ابکی تفکراً بکیت تفکراً) کو فاء کے ذریعے لم یبق منی الشوق غیر تفکری پر مرتب کیا ہے اور آپ اگر دیانت داری کے ساتھ غور و فکر کریں تو یہ ترتیب اس معنی کے صحیح ہونے کی نفی کرتا ہے کیونکہ اس ترتیب کا تقاضہ تو یہ ہے کہ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ میرے اندر چونکہ تفکر کے علاوہ اور کوئی چیز باقی نہیں رہی اس لئے میں صرف بکاء تفکر پر قادر ہوں حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ بکاء تفکر سے مراد رنج و الم اور مراد حاصل نہ ہونے پر افسوس کا اظہار ہے اور یہ اس شخص کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جس میں خیالات منتشرہ اور رنج و غم کے علاوہ کوئی چیز باقی نہ رہی ہو بلکہ اس رنج و افسوس کا حصول اس شخص سے بھی ہو سکتا ہے جو آنسوؤں سے رونے پر قدرت رکھتا ہو۔

الحاصل بکاء تفکر پر قدرت اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکر کے علاوہ کوئی چیز باقی نہ رہی ہو بلکہ تفکر کے علاوہ مثلاً آنسوؤں سے رونا اگر باقی ہو تب بھی انسان بکاء تفکر پر قادر ہو سکتا ہے۔ بہر حال اس کلام کا لم متین پر ترتیب چونکہ مذکورہ معنی جملہ کی صحت کی نفی کرتا ہے اس لئے صاحب قیل کا بیان کردہ یہ احتمال بھی باطل ہوگا، مگر یہاں اعتراض ہوگا کہ صاحب قیل نے شعر کے جو معنی بیان کئے ہیں یہی معنی صدر الافاضل نے بھی بیان کئے تھے اور مفعول کے عدم حذف کی وجہ سے صاحب قیل نے بیان کی ہے وہی علت صدر الافاضل نے بیان کی تھی

پھر اس کو قیل کہہ کر عیحدہ بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب قیل کے قول اور صدر الافاضل کے قول کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ صاحب قیل کے نزدیک وہ بھی جائز ہے جو مصنف نے کہا ہے کہ شعر میں مشیت کا مفعول عدم قرینہ کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا اور وہ بھی جائز ہے جو صدر الافاضل نے کہا ہے کہ مفعول کے ساتھ تعلقی مشیت کے نادر ہونے کی وجہ سے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا ہے اور اس پر قرینہ شارح کا قال متکتمل ہے یعنی متکتمل کا لفظ بتلا رہا ہے کہ دونوں جائز ہیں اور صدر الافاضل کے نزدیک وہ چیز یعنی تعلق کے نادر ہونے کی وجہ سے حذف نہ کرنا واجب اور لازم ہے اور مصنف نے جو کچھ کہا ہے صدر الافاضل کے نزدیک وہ قطعاً جائز نہیں ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ صدر الافاضل نے بکا، تفلر کے لئے آنسو کے مادہ کے باقی رہنے کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ شاعر کا منشاء یہ ہے کہ میں آنسو کے مادہ کے باقی رہنے کے باوجود بکا، تفلر کر سکتا ہوں اور صاحب قیل نے آنسو کے مادہ کے باقی نہ رہنے کا اعتبار کیا ہے یعنی شاعر کا منشاء یہ ہے کہ چونکہ آنسو کا مادہ میرے اندر باقی نہیں رہا اس لئے میں بکا، تفلر کر سکتا ہوں۔

وَأَمَّا لَدِفِهِمْ ارَادَةِ غَيْرِ الْمَرَادِ عَطَفَ عَلَىٰ أَمَّا اللَّيْبَانِ ابْتِدَاءً مُتَعَلِّقٌ بِتَوْهَمٍ كَقَوْلِهِ شَعْرٌ وَكَمْ زِدْتُ أَيْ دَفَعْتُ عَنِّي مِنْ تَحَامِلِ حَدَثٍ يُقَالُ تَحَامَلُ فُلَانٌ عَلَىٰ إِذَا لَمْ يَغْدُلْ وَكَمْ خَبْرِيَّةٌ مُمِيزٌ هَا قَوْلُهُ مِنْ تَحَامِلٍ قَالُوا وَإِذَا فَصَّلَ بَيْنَ كَمْ الْخَبْرِيَّةِ وَمُمِيزٌ هَا بِفَعْلٍ مُتَعَدٍ وَجِبَ الْإِتْيَانُ بِمَنْ لَثَلَا يَلْتَبِسُ بِالْمَفْعُولِ وَمَحَلُّ كَمْ النِّصْبُ عَلَىٰ أَنِهَا مَفْعُولٌ ذِدْتُ وَقِيلَ الْمُمِيزُ مُحذُوفٌ أَيْ كَمْ مَرَّةً وَمَنْ فِي مِنْ تَحَامِلٍ زَائِدَةٌ وَفِيهِ نَظَرٌ لِلإِسْتِغْنَاءِ عَنْ هَذَا الْحَذْفِ وَالزِّيَادَةِ مِمَّا ذَكَرْنَا وَسُورَةُ أَيَّامٍ أَيْ شَدِيدَتِهَا وَصَوْلَتِهَا حَزْزَنْ أَيْ قَطَعْنَ اللَّحْمَ إِلَى الْعِظَمِ فَحِذَفَ الْمَفْعُولُ أَغْنَى اللَّحْمُ إِذَا لَوْ ذَكَرَ اللَّحْمَ لَرُبَّمَا تَوَهَّمُ قَبْلَ ذِكْرِ مَا بَعْدَهُ أَيْ مَا بَعْدَ اللَّحْمِ يَعْنِي إِلَى الْعِظَمِ إِنَّ الْحَزْنَ لَمْ يَنْتَبِهْ إِلَى الْعِظَمِ وَأَمَّا كَانَ فِي بَعْضِ اللَّحْمِ فَحِذَفَ دَفْعًا لِهَذَا التَّوَهَّمِ۔

ترجمہ: اور یا ابتداء غیر مراد کے ارادہ کے وہم کو دور کرنے کے لئے (یہ) امالالبیان پر معطوف ہے ابتداء تو ہم کے ساتھ متعلق ہے جیسے اس کا قول: تو نے مجھ سے زمانہ کے کتنے مظالم کو دور کیا ہے تحامل فلان علی اس وقت بولا جاتا ہے جب وہ انصاف نہ کرے اور کم خبر یہ ہے اس کی تمیز من تحامل ہے حضرات نجات نے کہا ہے کہ جب کم خبر یہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی سے فصل کیا جائے تو تکرار من کا لانا ضروری ہے تاکہ مفعول کے ساتھ ملتبس نہ ہو اور لفظ کم کا محل نصب ہے اس بناء پر کہ وہ زدت کا مفعول ہے اور کہا گیا ہے کہ تمیز محذوف ہے یعنی کم مرہ اور من تحامل میں لفظ میں زائد ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس حذف اور زیادت سے مستغنی ہے اس طریقہ سے جو ہم نے ذکر کیا ہے اور زمانہ کی سختی کو جس نے گوشت کو بڈی تک کاٹ ڈالا ہے پس مفعول یعنی کم کو حذف کر دیا گیا اس لئے کہ اگر کم ذکر کیا جاتا تو بسا اوقات اس کے مابعد یعنی مابعد اللحم یعنی الی العظم کے ذکر سے پہلے یہ وہم ہوتا کہ ”قطع“ بڈی تک نہیں پہنچا بلکہ وہ بعض گوشت میں ہے پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے حذف کر دیا گیا۔

تشریح: امال دفع، امالالبیان پر معطوف ہے اور لفظ ابتداء کا تعلق تو ہم سے ہے مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی ابتداء کلام سے پیدا ہونے والے مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے کہ متکلم نے غیر مراد کا ارادہ کیا ہے یعنی مفعول کو اگر حذف نہ کیا گیا تو ابتداء کلام میں مخاطب کو یہ وہم ہوگا کہ متکلم نے مراد کے علاوہ کا ارادہ کیا ہے حالانکہ یہ مقصود نہیں ہے پس مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً: بختری کا ابوالصقر کی مدح میں یہ شعر ہے

وَكَمْ زِدْتُ عَنِّي مِنْ تَحَامِلِ حَدَثٍ وَسُورَةُ أَيَّامٍ حَزْزَنْ إِلَى الْعِظَمِ

تھام کے معنی ظلم کے ہیں چنانچہ جب کوئی شخص انصاف نہ کرے تو اس کو بیان کرنے کیلئے کہا جاتا ہے تحمل فان من شارح نے ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ کم استفہ میہ نہیں ہے بلکہ کم خبریہ ہے اور من تحمل اس کی تمیز ہے اور کلمہ من بیان تمیز کہتے ہیں کیونکہ نحو یوں نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ اگر کم خبریہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی آجائے تو تمیز پر کلمہ من کا داخل کرنا لازم ہوگا تا کہ تمیز مفعول کے ساتھ ملتبس نہ ہو سکے کیونکہ اگر من داخل نہ کیا گیا تو فعل متعدی کے بعد آنے والا کلمہ فعل متعدی کا مفعول بہ بھی ہو سکتا ہے لیکن من داخل ہونے کے بعد من کا مدخل صرف تمیز ہو سکتا ہے مفعول نہیں ہو سکتا۔ پس تمیز اور مفعول میں فرق کرنے کیلئے اور مفعول کا احتمال ختم کرنے کیلئے ایسی صورت میں من کا داخل کرنا واجب ہوگا جیسے ارشادات باری ”تم ترکوا من بخت و میون“ اور ”تم اہلبنا من قریۃ“ میں اسی قاعدے کے تحت تمیز پر من داخل کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کم خبریہ اپنی تمیز سے مل کر زدت کا مفعول مقدم ہوگا اور مفعول ہونے کی وجہ سے محال منسوب ہوگا شارح فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ شعر میں کم تو خبری ہی ہے مگر اس کی تمیز مرۃ یا زمانہ محذوف ہے اور من تحمل میں کلمہ من زائد ہے اور تحمل زدت کا مفعول ہے اور زدت اپنے فاعل مفعول سے ملکر کم کی خبر ہے۔

پس خبر چونکہ جملہ ہے اور اس میں عائد کا ہونا ضروری ہے اس لئے یہاں فیہا ضمیر محذوف ہوگی اور عبارت یہ ہوگی مرآت کثیرۃ زدت عنی تحمل الحواث فیہا۔ بہت سی باتوں نے مجھ سے زمانہ کے مظالم کو دور کیا ہے۔ شارح نے ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس صورت میں تمیز کو محذوف ماننا پڑیگا اور من کو زائد حالانکہ حذف و زیادتی دونوں خلاف اصل ہیں اور خلاف اصل کو ضرورۃً مقدر مانا جاتا ہے پس جب ایک توجیہ ایسی ہو سکتی ہے جس میں حذف و زیادت کے بغیر بات واضح ہو جاتی ہے جیسا کہ ہماری ذکر کردہ پہلی توجیہ ہے تو محذوف ماننے اور زائد ماننے کی کیا ضرورت ہے۔ سورۃ کے معنی شدت اور حملہ کے ہیں حز کے معنی کاٹنا۔ اس شعر میں زدت فعل بھینٹہ متکلم بھی پڑھا گیا ہے اور بھینٹہ خطاب بھی اور خطاب ہی مناسب ہے اب شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اے ممدوح تو نے مجھ سے بہت سی دفع زمانہ کے ظلم اور حملوں کو دور کیا ہے یہ حملے اور مظالم ایسے تھے جنہوں نے ہڈی تک کاٹ دیا ہے یہاں پر حزن کے مفعول المعمم کو حذف کیا گیا ہے کیونکہ اگر اس کو ذکر کر دوں یا جاتا اور یوں کہا جاتا حزن اللحم الی العظم۔ تو ابتداء کلام میں یعنی الی العظم کے مذکور ہونے سے پہلے ہی خطب کو یہ وہم ہوتا کہ زمانہ کے مظالم اور حملوں نے صرف گوشت کا ایک حصہ کاٹا ہے اور وہ کاٹا جاتا ہڈی تک نہیں پہنچا ہے لیکن جب مفعول کو حذف کر دیا گیا تو معلوم ہو گیا کہ سارا گوشت کاٹ ڈالا یہاں تک کہ کاٹا جانا ہڈی تک پہنچ گیا ہے پس ابتداء کلام سے پیدا ہونے والے مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم (شاعر) نے حزن کا مفعول حذف کر دیا ہے۔

و اما لانه اريد ذكره اى ذكر المفعول ثانيا على وجه يتضمن ايقاع الفعل على صريح لفظه لا على الضمير العائد اليه اظهار الكمال العنايه بوقوعه اى وقوع الفعل عليه اى المفعول حتى كانه لا يرضى ان يوقعه على ضميره وان كان كناية عنه كقوله شعر قد طلبنا فلم نجد لك فى السوء... والمجد والمكار مثلاً اى قد طلبنا لك مثلاً فحذف مثلاً اذ لو ذكره لكان المناسب فلم نجده فيفوت الغرض اغنى ايقاع عدم الوجدان على صريح لفظ المثل ويجوز ان يكون السبب فى حذف مفعول طلبنا ترك مواجهة الممدوح بطلب مثله قصداً الى المبالغة فى التاديب حتى كانه لا يجوز وجود المثل له ليطالبه فان العاقل لا يطلب الا ما يجوز وجوده۔

ترجمہ: اور یا اس نے کہ مفعول کو وہم نہ رہی: اس طریقہ پر ذکر کرنا مقصود ہے کہ وہ طریقہ صریح لفظ مفعول پر ايقاع فعل کو متضمن ہو نہ کہ اس ضمیر پر جو اس کی طرف لوٹ رہی ہو مفعول پر بقول فعل سے ساتھ کمال عنایت کو ظاہر کرنے کے لئے گویا متکلم اس بات کو پسند نہیں کرتا

ہے کہ وہ فعل کو اس کی ضمیر پر واقع کرے اگرچہ ضمیر مفعول ہی سے کنایہ ہے جیسے اس کا قول ہم نے سرداری، بزرگی، شرافت میں تیرا مثل تلاش کیا لیکن ہم نے نہیں پایا یعنی ہم نے تیرا مثل تلاش کیا۔ پس مثلاً کو حذف کر دیا گیا اس لئے کہ اگر اس کو ذکر کرتا تو قلم نجدہ مناسب ہوتا پس مقصد فوت ہو جاتا یعنی صریح لفظ مثل پر عدم وجدان واقع کرنا اور یہ بھی ممکن ہے کہ طلبنا کے مفعول کے حذف کا سبب ممدوح کے مثل کو طلب کرنے کے ساتھ روبرو ہونے کو ترک کرنا ہو غایت ادب کے پیش نظر ہو گیا اس کے مثل کا وجود ممکن ہی نہیں تا کہ اس کو طلب کرے کیونکہ عاقل اسی چیز کو طلب کرتا ہے جس کا وجود ممکن ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی مفعول کو اس وقت حذف کیا جاتا ہے جب متکلم کا مقصد مفعول کو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ ذکر کرنے سے یہ ہو کہ فعل صراحۃً لفظ مفعول پر واقع کیا جائے اس کی ضمیر پر واقع نہ کیا جائے اور یہ اس وقت مقصود ہوتا ہے جب وقوع فعل عی المفعول کی طرف پوری توجہ ظاہر کرنا پیش نظر ہو گیا متکلم مفعول کی ضمیر پر فعل واقع کرنے کو قطعاً پسند نہیں کرتا ہے اگرچہ ضمیر سے وہی مفعول مراد ہے یعنی اگر متکلم کا ارادہ یہ ہو کہ مفعول کو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ اس انداز پر ذکر کیا جائے کہ فعل، صریح لفظ مفعول پر واقع ہونہ کہ اس کی ضمیر پر اور یہ ارادہ وقوع فعل علی المفعول کی طرف کامل درج کی توجہ ظاہر کرنے کے لئے ہو تو ایسی صورت میں پہلے فعل کے مفعول کو حذف کر دیا جائے گا کیونکہ اگر پہلے فعل کے ساتھ مفعول کو ذکر کر دیا گیا تو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ اس کی ضمیر ذکر کی جائے گی اور اس صورت میں فعل اس ضمیر پر واقع ہو گا جو ضمیر مفعول مذکور کی طرف راجع ہے حالانکہ دوسری دفعہ مفعول ذکر کرنے سے متکلم کا مقصد صراحۃً لفظ مفعول پر فعل واقع کرنا ہے پس متکلم کے ارادے اور غرض کو حاصل کرنے کے لئے پہلے فعل کے مفعول کو حذف کرنا ضروری ہے اس کی مثال نحوی کا وہ شعر ہے جو اس نے معتز باللہ کی مدح میں کہا ہے

قد طلبنا فلم نجد لك في السوء ذوالمجد والمكارم مثلاً

ہم نے تلاش کیا پس ہم نے سرداری، بزرگی اور مکارم اخلاق میں تیری مثال نہیں پائی۔ اس شعر میں پہلے فعل یعنی طلبنا کے مفعول مثلاً کو حذف کر دیا گیا کیونکہ اگر طلبنا کے مفعول کو ذکر کر دیا جاتا تو دوسرے فعل یعنی نجد کے لئے ضمیر لا کر قلم نجدہ کہنا مناسب ہوتا کیونکہ جب ایک چیز کو اسم ظاہر کے ساتھ تعبیر کر کے اس کو دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو اس کو ضمیر کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور ایسا کرنے میں متکلم کی غرض یعنی عدم وجدان کو صریح لفظ مثل پر واقع کرنا فوت ہو جاتا ہے پس متکلم کی غرض کے خاطر پہلے فعل (طلبنا) کے مفعول کو حذف کر دیا گیا تا کہ دوسرے فعل کو صراحۃً لفظ مفعول پر واقع کیا جاسکے اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔

علم میں، حلم میں، انصاف، میں ہر خوبی میں ہم نے ڈھونڈا نہ ملا مثل تراعام میں

اس میں ڈھونڈا کا مفعول تیرا مثل حذف کر دیا گیا تا کہ بعد والے فعل ”ملا“ کا صراحۃً لفظ مثل تراپرو وقوع ہو سکے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس شعر میں حذف مفعول کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ شاعر غایت درجہ ادب کی وجہ سے اس بات کو مناسب نہیں سمجھتا کہ ممدوح کے روبرو طلب مائل کا ذکر کیا جائے گا یا شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ ممدوح کا مائل موجود ہی نہیں ہے کہ اس کو طلب کیا جائے اس لئے کہ دانا آدمی اسی چیز کو طلب کرتا ہے جس کا پایا جانا ممکن ہوتا ہے۔ پس شاعر اگر طلبنا کا مفعول ذکر کر دیتا تو یہ وہم ہوتا کہ ممدوح کے مائل کی طلب اس لئے ہے کہ اس کا پایا جانا ممکن ہے ورنہ طلب کے کیا معنی ہیں اور ممدوح کے مائل کا امکان پیدا کرنا یہ بھی ایک گونہ سوء ادب ہے پس سوء ادب سے بچنے کے لئے اور کمال ادب کا اظہار کرنے کے لئے شاعر نے طلبنا کے مفعول کو حذف کر دیا ہے۔

وَأَمَّا لِلتَّعْبِيرِ فِي الْمَفْعُولِ مَعَ الْإِخْتِصَارِ كَقَوْلِكَ قَدْ كَانَ مِنْكَ مَا يُولَمُ أَيُّ كُلِّ أَحَدٍ بِقَرِينَةِ أَنَّ الْمَقَامَ

مَقَامُ الْمَبَالِغَةِ وَهَذَا التَّعْمِيمُ وَإِنْ أَمَكُنْ يَسْتَفَادُ مِنْ ذِكْرِ الْمَفْعُولِ بِصِيغَةِ الْعُمومِ لَكِنْ يَفُوتُ الْاِخْتِصَارُ حِينَئِذٍ وَعَلَيْهِ اِنِّى
وَعَلَى حَذْفِ الْمَفْعُولِ لِلتَّعْمِيمِ مَعَ الْاِخْتِصَارِ وَرَدَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ اِنِّى جَمِيعَ عِبَادِهِ فَالْمَثَلُ
الْأَوَّلُ يَفِيدُ الْعُمومَ الْمَبَالِغَةَ وَالثَّانِىَ تَحْقِيقًا۔

ترجمہ: اور یا اختصار کے ساتھ مفعول میں تعمیم کے لئے جیسے تیرا قول تجھ سے ایسی خصلت ظاہر ہوتی ہے جو تکلیف دہ ہوتی ہے یعنی ہر آدمی کو اس قرینہ کی وجہ سے کہ مقام مبالغہ کا مقام ہے اور یہ تعمیم اگرچہ صیغہ عموم کے ساتھ مفعول کے ذکر سے مستفاد ہو سکتی ہے لیکن اس وقت اختصار فوت ہو جاتا ہے اور تعمیم مع الاختصار کے لئے حذف مفعول پر باری تعالیٰ کا قول وارد ہوا ہے اور اللہ دار السلام کی طرف بلاتا ہے یعنی اپنے تمام بندوں کو پس پہلی مثال مبالغہ عموم کا فائدہ دیتی ہے اور دوسری تحقیقاً۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مفعول کو اس وقت حذف کیا جاتا ہے جبکہ اختصار کے علاوہ مفعول میں عموم پیدا کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے قَدْ كَانَ مِنْكَ مَا لَمْ يُولَمْ مِىں يُولَمْ نَعل کا مفعول کل احد اسی مقصد کے لئے حذف کر دیا گیا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ یہ مقام مقام مبالغہ ہے یعنی متکلم وصف ایلام میں مبالغہ کرتا چاہتا ہے اور مبالغہ اس وقت ہوگا جب کہ مفعول بہ کو حذف کیا جائے پس یہ مقام مبالغہ اس مفعول میں ارادہ عموم پر قرینہ ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ تعمیم اگرچہ کسی عام صیغہ کی ہیئت میں مفعول کو ذکر کرنے سے مستفاد ہو سکتی ہے لیکن اس صورت میں اختصار فوت ہو جائے گا حالانکہ ہم نے حذف مفعول کا نکتہ صرف تعمیم کو نہیں بنایا ہے بلکہ تعمیم مع الاختصار کو بنایا ہے اور یہ حذف کی صورت میں ممکن ہے ذکر کی صورت میں ممکن نہیں ہے الحاصل تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے بھی مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اسی تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے حذف مفعول پر باری تعالیٰ کا قول وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وارد ہوا ہے یعنی یہ فعل کا مفعول جمیع عبادہ اسی تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ پہلی مثال مبالغہ مفید عموم ہے اور دوسری مثال حقیقہ مفید عموم ہے کیونکہ ایک شخص کے لئے تمام عالم کو ایذا دینا ممکن نہیں ہے مبالغہ پیدا کرنے کے لئے کہہ دیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا اپنے تمام بندوں کو سلامتی میں رہنے کی دعوت دینا حقیقت اور نفس الامر واقعہ ہے۔

وَأَمَّا لِمَجْرُودِ الْاِخْتِصَارِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَّبِعَ مَعَهُ فَائِدَةُ أُخْرَى مِنَ التَّعْمِيمِ وَغَيْرِهِ وَفِي بَعْضِ النُّسخِ عِنْدَ قِيَامِ قَرِينَةٍ وَهُوَ تَذَكُّرٌ لِمَا سَبَقَ وَلَا حَاجَةَ إِلَيْهِ وَمَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ الْمُرَادَ عِنْدَ قِيَامِ قَرِينَةٍ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْحَذْفَ لِمَجْرُودِ الْاِخْتِصَارِ لَيْسَ بِسَدِيدٍ لِأَنَّ هَذَا الْمَعْنَى مَعْلُومٌ وَمَعَ هَذَا جَارٍ فِي سَائِرِ الْأَقْسَامِ فَلَا وَجْهَ لِتَخْصِصِهِ بِمَجْرُودِ الْاِخْتِصَارِ نَحْوِ أَصْغَيْتُ إِلَيْهِ اِنِّى أَذْنِى وَعَلَيْهِ اِنِّى عَلَى الْحَذْفِ بِمَجْرُودِ الْاِخْتِصَارِ قَوْلُهُ تَعَالَى رَبِّ اِنِّى أَنْظُرُ إِلَيْكَ اِنِّى ذَاتُكَ۔

ترجمہ: اور یا محض اختصار کے لئے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ تعمیم وغیرہ کسی دوسرے فائدہ کا اعتبار کیا جائے اور بعض نسخوں میں عند قیام قرینہ ہے اور یہ سابق کی یاد دہانی ہے اور اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ عند قیام قرینہ سے مراد یہ ہے کہ ایسا قرینہ ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ حذف محض اختصار کے لئے ہے درست نہیں ہے اس لئے کہ یہ معنی معلوم ہیں اور اس کے باوجود تمام اقسام میں جاری ہے اس لئے محض اختصار کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسے میں نے اس کی طرف کان لگائے اور محض اختصار کی وجہ سے حذف پر باری تعالیٰ کا قول رَبِّ اِنِّى أَنْظُرُ إِلَيْكَ۔ اے ذاتک وارد ہے۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مفعول کو صرف اختصار کے لئے حذف کیا جاتا ہے اس کے ساتھ موم یا خصوص وغیرہ کا دوسرا فائدہ معتبر نہیں ہوتا شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ بعض نسخوں میں بمجود الاختصار کے بعد عند قیام قرینۃ کی عبارت بھی موجود ہے اور مطلب یہ ہے کہ مفعول پر قرینہ موجود ہونے کی صورت میں محض اختصار کے لئے بھی مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ شارح اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ عبارت ماقبل میں مذکور والا وجب التقدير بحسب القرائن کی صرف یاد دہانی ہے اس عبارت کو لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ اس عبارت کا سوائے یاد دہانی کے اور کوئی فائدہ نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے مصنف کی طرف سے یہ بھی کہا ہے کہ اس عبارت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو مفعول محذوف پر دلالت کرے اور پھر آپ یوں کہیں کہ یہ بات تو پہلے بیان کی جا چکی ہے لہذا اس عبارت کا سوائے یاد دہانی کے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ عند قیام قرینۃ کا مطلب یہ ہے کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ حذف مفعول صرف اختصار کے لئے ہے کسی اور غرض کے لئے نہیں ہے۔

فاضل شارح کہتے ہیں کہ یہ تو دبیہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ معنی تو پید سے معلوم ہیں یعنی یہ بات تو ہر آدمی جانتا ہے کہ حذف اختصار کے لئے اس وقت ہوگا جب اس پر قرینہ موجود ہو اس کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے اس کے باوجود یہ بات تو حذف کی تمام اقسام میں جاری ہوتی ہے یعنی حذف کے ہر وقت کے لئے کہا جائے گا کہ ایسے قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے جو اس پر دلالت کرے کہ حذف فلاں نکتے کی وجہ سے ہے اور جب ایسا ہے تو عند قیام قرینۃ کو مجرد الاختصار کے ساتھ خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ الحاصل کبھی مفعول کو محض اختصار کے لئے حذف کیا جاتا ہے جیسے اصغیت الیہ

میں اصغیت کا مفعول اذنی

کو محض اختصار کے لئے حذف کیا گیا ہے اس لئے کہ اصغاء، اذن کے ساتھ مخصوص ہے اور محض اختصار کی وجہ سے حذف مفعول ن مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے اے رب تو مجھے اپنی ذات دکھاتا کہ میں تیرا دیدار کر سکوں۔ اس آیت میں اذنی فعل کا مفعول ثانی ذاتک محض اختصار کی وجہ سے محذوف ہے یہ خیال رہے کہ پہلی مثال یعنی اصغیت کے مفعول کے حذف پر لفظ فعل قرینہ ہے کیونکہ اصغاء، اذن (کان) کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری مثال میں جواب امر یعنی انظر الیک قرینہ ہے۔

وههنا بحث وهو ان الحذف للتعميم مع الاختصار ان لم يكن فيه قرينة دالة على ان المقدّر عام فلا

تعميم اصلا وان كانت فالتعميم من عموم المقدّر سواء حذف او لم يحذف فالحذف لا يكون الا لمجرد الاختصار.

ترجمہ: اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ کہ تعمیم مع الاختصار کیلئے حذف اگر اس میں ایسا قرینہ نہ ہو جو اس بات پر دال ہو کہ مقدّر عام ہے تو تعمیم بالکل نہیں ہوگی اور اگر قرینہ ہو تو تعمیم عموم مقدّر کی وجہ سے ہوگی حذف کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو پس حذف فقط اختصار کے لئے ہوگا۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے اس قول پر کہ حذف مفعول بہ تعمیم مع الاختصار کے لئے ہے اعتراض ہے یعنی مصنف کا یہ کہن کہ حذف مفعول تعمیم مع الاختصار کا فائدہ دیتا ہے غلط ہے اس لئے کہ اگر حذف کے علاوہ کوئی ایسا قرینہ موجود نہ ہو جو اس پر دلالت کرے کہ مقدّر ایک عام امر ہے تو تعمیم بالکل نہیں ہوگی اور اگر ایسا قرینہ موجود ہو تو تعمیم مقدّر کے عموم کی وجہ سے ہوگی خواہ مفعول کو حذف کیا جائے یا حذف نہ کیا جائے پس حذف مفعول فقط اختصار کے لئے ہوگا تعمیم کا فائدہ نہیں دے گا اور جب ایسا ہے تو مصنف کا امسا التعميم مع الاختصار کہن کیسے صحیح ہوگا۔ شارح نے شرح مفتاح میں اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم شق اول ان لم يكن فيه قرينة

دالۃ علیٰ ان المقدّر عام کو اختیار کرتے ہیں اور اس صورت میں آپ کا یہ کہنا کہ تعیم ہاں نہیں ہوگی ہمیں تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب اس پر قرینہ نہیں ہوگا تو مقام خطابی میں ترجیح بلا مرجح سے بچنے کے لئے محذوف کو عموم پر محمول کیا جائے گا اور جب ایسا ہے تو حذف کو یقیناً عموم میں دخل ہوگا۔

وَمَا لِلرَّعَايَةِ عَلَى الْفَاعِلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ائِى مَا قَلَاكَ وَحَصُولُ الْاِخْتِصَارِ اَيْضًا ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: اور یا فاعل کی رعایت کی وجہ سے جیسے باری تعالیٰ کا قول اور قسم ہے چاشت کی اور رات کی جب وہ ڈھانک لے آپ کے رب نے آپ کو چھوڑا نہیں اور نہ بغض کیا اور اختصار کا حاصل ہونا بھی ظاہر ہے۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ کبھی رعایت فاعل کی وجہ سے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے والضحیٰ واللّیل اذا سجتی ما ودّعک ربک وما قلی میں قلی کے مفعول کو رعایت فاعل کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے اصل ما قلاک تھا اور یہاں اختصار کا حاصل ہونا بھی ظاہر ہے یعنی رعایت فاعل کے ساتھ ساتھ اختصار بھی حاصل ہے۔

(فوائد) فاعل، قافیہ اور کج کی تعریفات مع امثلہ خادم قوت الاختیار شرح نور الانوار میں ذکر کر چکا ہے وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔
جمیل غفرلہ ولوالدیہ

وَمَا لَا سَهْجَانَ ذَكَرَهُ ائِى ذِكْرِ الْمَفْعُولِ كَقَوْلِهِ عَائِشَةُ مَا رَأَيْتُ مِنْهُ ائِى مِنَ النَّسْبِ وَلَا رَأَىٰ مِنْى ائِى الْعَوْرَةِ وَمَا لِنَكْتَةِ أُخْرَىٰ كَاخْفَاءِهِ اَوْ التَّمَكُّنِ مِنْ اِنْكَارِهِ اِنْ مَسَّتْ اِلَيْهِ حَاجَةٌ اَوْ تَعَبُهُ حَقِيقَةً اَوْ اِدْعَاءً اَوْ نَحْوِ ذَلِكِ۔

ترجمہ: اور یا ذکر مفعول کے قبیح ہونے کی وجہ سے جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول: نہ میں نے آنحضرت ﷺ کی دیکھی اور نہ آپ ﷺ نے میری دیکھی یعنی شرمگاہ اور یا دوسرے نکتہ کی وجہ سے جیسے اس کو مخفی رکھنا یا اس کے انکار پر قادر ہونا اگر اس کی ضرورت ہو یا اس کا حقیقت یا ادعاء متعین ہونا یا اسی جیسا۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مفعول کو اس لئے حذف کرتے ہیں کہ اس کا ذکر نامناسب اور قبیح ہوتا ہے جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ”كنت اغتسل انا و رسول الله ﷺ من انا و احد ما رأيت منه ولا رأى منى یعنی ما رأيت منه العورة ولا راها منى“ میں اور رسول اللہ ﷺ (ایک برتن سے غسل کرتے تھے نہ میں نے آپ کی شرمگاہ کو دیکھا اور نہ آپ نے میری شرمگاہ کو دیکھا۔ یہاں حدیث میں روایت اور روای کے مفعول کو اسی لئے حذف کر دیا گیا کہ مفعول یعنی عورة (شرمگاہ) کا ذکر، نامناسب اور قبیح ہے۔ کبھی کسی دوسرے نکتہ کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً متکلم سامع سے مفعول کو مخفی رکھنا چاہتا ہے جیسے ایک شخص کہے الامیر مجب وخبض یعنی امیر محسن وخبض ہذا حاضر۔ امیر مجھ سے محبت رکھتا ہے اور اس سے جو یہاں ضرور ہے بغض رکھتا ہے۔ پس متکلم نے مفعول کو اس لئے حذف کر دیا ہے کہ اس کو اس بات کا خوف ہے کہ اگر میں نے مفعول کو ذکر کر دیا تو یہ شخص محبت امیر کو اپنی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے اور بغض امیر کو اس کی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے مجھ کو سزا دے گا مگر یہ اس وقت ہوگا جب مخاطب تو قرینہ کی مدد سے سمجھ جائے کہ محبت اور بغض کا مفعول کون ہے لیکن دوسرے سامعین نہ سمجھیں گویا متکلم نے ان دوسرے سامعین سے مخفی رکھنے کے لئے مفعول کو حذف کیا ہے اور کبھی مفعول کو اس لئے حذف کرتے ہیں تاکہ ضرورت پڑنے پر اس کے انکار کرنے کی گنجائش رہے جیسے ایک شخص کہے لعن اللہ واخرائی (اللہ لعنت کرے

اور رسوا کرے) اور اس پر قرینہ ہو کہ دونوں کا مفعول خالہ ہے پس متکلم اس مفعول کو اس لئے حذف کر دیتا ہے کہ اگر اس سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ خالہ پر لعنت اور رسوائی کا موجب اور سبب کیا ہے اور یہ اس کے بیان پر قادر نہ ہو تو اس کے لئے انکار کی گنجائش رہے چنانچہ وہ کہہ دے کہ میری مراد خالہ نہیں ہے بلکہ دوسرا شخص ہے۔ اور کبھی اس لئے حذف کرتے ہیں کہ مفعول حقیقہ متعین ہے جیسے محمد و شکر اے اللہ کیونکہ یہ بات متعین ہے کہ حقیقہ محمود و مشکور اللہ تعالیٰ ہی ہیں یا اس لئے حذف کرتے ہیں کہ مفعول حقیقہ تو متعین نہیں ہے لیکن ادعا متعین ہے یعنی متکلم اس کے متعین ہونے کا مدعی ہے جیسے خدام و نظم ہم خدمت اور تعظیم کرتے ہیں اور مراد امیر ہے گویا متکلم اس بات کا مدعی ہے کہ شہر میں امیر کے علاوہ کوئی دوسرا شخص خدمت اور تعظیم کا مستحق نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو ہم خدام اور نظم کا مفعول ذکر کریں یا حذف کریں مراد امیری ہوگا۔ اور کبھی مخاطب کو یہ بتانے کے لئے مفعول کو حذف کرتے ہیں کہ مفعول ایسی مقدس ذات ہے جس کو میں اپنی گندی زبان سے محفوظ ہی رکھنا چاہتا ہوں جیسے ندمج و نظم اور مراد آنحضرت ﷺ ہوں۔ یا مفعول ایسی گندی چیز ہے کہ میں اپنی زبان کو اس سے محفوظ رکھنا چاہتا ہوں جیسے لعن اللہ اور مراد شیطان ہو یہ یاد رہے کہ ان دونوں صورتوں میں مفعول پر قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

وَتَقْدِيمُ مَفْعُولِهِ اِىْ مَفْعُولِ الْفَعْلِ وَنَحْوِهِ اِىْ نَحْوِ الْمَفْعُولِ مِنَ الْحَارِ وَالْمَجْرُورِ وَالظَّرْفِ وَالْحَالِ وَمَا اشْبَهَ ذَلِكَ عَلَيْهِ اِىْ عَلَى الْفَعْلِ لِرَدِّ الْخَطَا فِي التَّعْيِينِ كَقَوْلِكَ زَيْدًا عَرَفْتُ لِمَنْ اَعْتَقَدَ اَنْكَ عَرَفْتَ اِنْسَانًا وَاَصَابَ فِي ذَلِكَ وَاَعْتَقَدَ اَنَّهُ غَيْرُ زَيْدٍ وَاَخْطَا فِيهِ وَتَقُولُ لَتَاكِيْدُهُ اِىْ تَاكِيْدُ هَذَا الرَّؤْيِ زَيْدًا عَرَفْتُ لِاٰخِرَةٍ وَقَدْ يَكُوْنُ لِرَدِّ الْخَطَا فِي الْاِشْتِرَاكِ كَقَوْلِكَ زَيْدًا عَرَفْتُ لِمَنْ اَعْتَقَدَ اَنْكَ عَرَفْتَ زَيْدًا وَعَمْرًا وَتَقُولُ لَتَاكِيْدُهُ زَيْدًا عَرَفْتُ وَحْدَهُ وَكَذَا فِي نَحْوِ زَيْدًا اَكْرَمَ وَعَمْرًا لَا تَكْرَمُ اَمْرًا وَنَهْيًا فَكَانَ الْاِحْسَنُ اَنْ يَقُوْلَ لِاِفَادَةِ الْاِخْتِصَاصِ -

ترجمہ: اور فعل کے مفعول اور ای جیسے یعنی مفعول جیسے جار مجرور، ظرف، حال اور اسکے مشابہ کا فعل پر مقدم کرنا تعین میں غلطی کو دور کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے تیرا قول ”زید اعرفت“ اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تو نے ایک انسان کو پہچانا ہے اور اس نے اس بارے میں درست سمجھا اور اس نے اعتقاد کیا کہ وہ زید کے علاوہ ہے اور اس نے اسمیں غلطی کی ہے اور تو اس رد کی تاکید کیلئے کہے ”زید اعرفت لا غیرہ“ اور کبھی اشتراک میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے تیرا قول ”زید اعرفت“ اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تو نے زید اور عمرو کو پہچانا ہے اور تو اس کی تاکید کیلئے ”زید اعرفت وحدہ“ کہے اور ایسے ہی زید اکرم اور ”عمرو الاکرم“ امر یا نہی میں پس لافادۃ الاختصاص کہنا بہتر تھا۔

تشریح: یہاں سے مقاصد ثلاثہ میں سے دوسرے مقصد کا بیان شروع کیا جا رہا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر مخاطب کو مفعول کی تعین میں غلطی ہو جائے تو متکلم کے لئے اس غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کرنا ضروری ہوگا مثلاً زید اعرفت (میں نے زید ہی کو پہچانا) کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے ایک انسان کو پہچانا ہے مگر وہ انسان زید کے علاوہ ہے پس مخاطب کا یہ اعتقاد تو درست ہے کہ متکلم نے ایک انسان کو پہچانا ہے مگر یہ اعتقاد کہ وہ انسان زید کے علاوہ ہے غلط ہے۔ پس مفعول کی تعین میں واقع ہونے والی اس غلطی کو دور کرنے کے لئے متکلم نے ”زید“ مفعول کو فعل پر مقدم کر کے ”زید اعرفت“ کہا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر مخاطب اس رد پر اکتفاء نہ کرے تو اس رد کو مؤکد کرتے ہوئے ”زید اعرفت لا غیرہ“ کہا جائے گا یعنی متکلم کی طرف سے مذکورہ رد میں قصر قلب ہے اور قصر قلب کی تاکید کے لئے لا غیرہ لایا جاتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ کبھی اشتراک میں غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے یعنی اگر مخاطب نے فعل کو مفعول میں شرکت کا اعتقاد کر کے غلطی کی ہو تو اس کو دور کرنے کے لئے بھی مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے۔ مثلاً زید اعرفت، کا مخاطب وہ شخص ہو جس کا

اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید اور عمرو دونوں کو پہچانا ہے حالانکہ یہ اعتقاد غلط ہے تو متکلم مخاطب کے اس اعتقاد کو دور کرنے کے لئے کہے گا ”زید اعرفت“ میں نے زید ہی کو پہچانا اور اگر مخاطب اس رد پر اکتفاء نہ کرے تو اس رد کو مؤکد کرتے ہوئے ”زید اعرفت وحدہ“ کہا جائے گا یعنی متکلم کی طرف سے اس رد میں قصر افراد ہے اور قصر افراد کی تاکید کے لئے وحدہ لایا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قصر قلب اور قصر افراد میں خطا کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کرنا جس طرح اخبار میں ہوتا ہے اسی طرح انشاء میں ہوتا ہے جیسے زید اکرم (امر) کا مخاطب وہ شخص بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید کے علاوہ کے اکرام کا حکم دیا ہے اور وہ بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید اور عمرو دونوں کے اکرام کا حکم دیا ہے۔ پہلی صورت میں متکلم کا یہ کلام قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا۔ اسی طرح عمرو اکترم (نبی) کا مخاطب وہ شخص بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم عمرو کے علاوہ کے اکرام سے منع کرنا چاہتا ہے اور وہ بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم عمرو اور زید دونوں کے اکرام سے منع کرنا چاہتا ہے۔ پہلی صورت میں متکلم کا یہ کلام قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا شارح کہتے ہیں کہ مصنف اگر لرد الخطاء فی التعمین کے بجائے لافادة الاختصاص کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ اس صورت میں مذکور تمام صورتیں داخل ہو جاتیں۔ یہ خیال رہے۔ جس طرح مفعول کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے اسی طرح جار مجرور کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے جار مجرور فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے ”فی الدار صلیت“ (میں نے گھر کی میں نماز پڑھی) اور ظرف کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ظرف کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے ”مند زید جلست“ (میں نے زید کی پاس بیٹھا اور حال کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے حال کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے ”راکبا جت“ میں سواری ہو کر آیا ہوں اسی طرح فعل کے وہ تمام معمولات جن کا فعل پر مقدم کرنا جائز ہے جیسے مفعول لہ، مفعول فیہ، مفعول معہ، تمیز آرائی کی تعیین میں مخاطب غلطی کرے تو اس غلطی کو دور کرنے کے لئے بھی ان کو فعل پر مقدم کرنا ضروری ہوگا۔

ولهذا انی ولان التقديم لرد الخطاء فی تعیین المفعول مع الاصابة فی اعتقاد وقوع الفعل علی مفعول ما لا یقال ما زیداً ضربت ولا غیرہ لان التقديم یدل علی وقوع الضرب علی غیر رید تحقیقاً لمعنی الاختصاص وقولک ولا غیرہ ینفی ذلک فیکون مفہوم التقديم مناقضاً لمنطوق لا غیرہ نعم لو کان التقديم لغرض اخر غیر التخصیص لجاز ما زیداً ضربت ولا غیرہ وکذا زیداً ضربت وغیرہ ولا ما زیداً ضربت ولكن اکرمته لان مبني الکلام لیس علی ان الخطاء واقع فی الفعل بانه الضرب حتی ترذہ الی الصواب بانه الاکرام وانما الخطاء فی تعیین المضروب فالصواب ان یقال ما زیداً ضربت ولكن عمروا۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یعنی اس لئے کہ تقدیم، مفعول کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے، ہر وجود یکہ مخاطب کسی مفعول پر وقوع فعل کے اعتقاد میں مصیب ہوتا ہے، ما زیداً ضربت ولا غیرہ“ نہیں کہا جائے گا کیونکہ تقدیم، زید کے علاوہ پر ضرب واقع ہونے پر دال کرتی ہے معنی اختصاص کو ثابت کرنے کے لئے اور تیرا قول لا غیرہ اس کی نفی کرتا ہے پس تقدیم کا مفہوم لا غیرہ کے منطوق کے منافی ہوگا ہاں اگر تقدیم شخص سے علاوہ کسی دوسری غرض کی وجہ سے ہو تو ما زیداً ضربت ولا غیرہ جائز ہوگا اور ایسے ہی ”زیداً ضربت وغیرہ“ اور ما زیداً ضربت ومن اکرمته“ نہیں کہا جائے گا اس لئے کہ کلام کا مبنی اس پر نہیں ہے کہ غلطی فعل میں واقع ہے کہ وہ ضرب ہے (یا کوئی اور) یہاں تک کہ اس کو صواب کی طرف لوٹائے کہ وہ اکرام ہے اور خطا تو مضروب کی تعیین میں ہے پس درست یہ ہے کہ ما زیداً ضربت ولكن عمرو کہا جائے گا۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ تقدیم مفعول چونکہ اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ مخاطب مطلقاً مفعول پر وقوعِ فعل کے اعتقاد میں تو مصیب ہے یعنی اس کا یہ اعتقاد تو درست ہے مگر مفعول کی تعیین میں خطا ہے اس لئے مازیدا ضربت ولا غیرہ کہنا صحیح نہ ہوگا اور صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مفعول (زیداً) کی تقدیم مفید اختصاص ہونے کی وجہ سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فعل ضرب زید کے علاوہ پر واقع ہوا ہے کیونکہ مازیدا ضربت کا ترجمہ ہے زید ہی کو نہیں مارا بلکہ اس کے علاوہ کو مارا ہے اور لا غیرہ کا لفظ اس کی نفی کرتا ہے کیونکہ انیسرہ کا ترجمہ ہے کہ میں نے اس کے علاوہ کو نہیں مارا ہے۔

الحاصل مازیدا ضربت سے غیر زید کا مضروب ہونا اور لا غیرہ سے غیر مضروب ہونا ثابت ہوتا ہے اور ان دونوں کے درمیان تناقض ہے یعنی تقدیم مفعول کا مفہوم لا غیرہ کے منطوق کے مناقض ہے اور جمع بین الامتناء قضیہ باطل ہے لہذا یہ کلام (مازیدا ضربت ولا غیرہ) جو اس باطل پر مشتمل ہے خود باطل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ہاں اگر مفعول کی تقدیم اختصاص کے علاوہ کسی اور وجہ سے ہو مثلاً اہتمام یا استنذاء کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں مازیدا ضربت ولا غیرہ کہنا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں اختصاص کے مفقود ہونے کی وجہ سے غیر زید کا حتمی طور پر مضروب ہونا ثابت نہ ہوگا بلکہ مضروب اور غیر مضروب دونوں ہونے کا احتمال ہوگا اور جب ایسا ہے تو تقدیم مفعول کا مفہوم لا غیرہ کے منطوق کے مناقض نہ رہا اور جب ان دونوں میں تناقض نہیں ہے تو اس کلام کے جواز میں بھی شبہ نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ ہی حال زیداً ضربت ولا غیرہ کا ہے یعنی اگر تقدیم مفعول مفید تخصیص ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ میں نے زید ہی کو مارا اور اس کے علاوہ کو تو یہ کلام باطل ہوگا کیونکہ تخصیص تو اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ متکلم نے زید کے علاوہ کو نہیں مارا اور لا غیرہ کا لفظ اس بات کا فائدہ دے گا کہ متکلم نے زید کے علاوہ کو بھی مارا ہے اور اس میں کھلا ہوا تناقض ہے لہذا اس صورت میں یہ کلام بھی باطل ہوگا اور اگر تقدیم مفید تخصیص نہ ہو بلکہ اہتمام یا استنذاء کا فائدہ دیتی ہو اور ترجمہ یہ ہو کہ میں نے زید اور اس کے علاوہ کو مارا ہے تو یہ کلام جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں تخصیص کے مفقود ہونے کی وجہ سے تقدیم کا مفہوم غیرہ کے منطوق کے مناقض نہ ہوگا۔

مصنف تخصیص فرماتے ہیں کہ مازیدا ضربت ولكن اكرهته بھی صحیح نہیں ہے یعنی میں نے زید ہی کو نہیں مارا لیکن میں نے اس کا اکرام کیا ہے اور یہ کلام اس لئے صحیح نہیں ہے کہ کلمہ لكن استدراک کے لئے آتا ہے یعنی سابق میں واقع ہونے والی غلطی کو دور کرنے کے لئے آتا ہے پس لكن اكرهته سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مخاطب سے یہ غلطی ہوئی کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ زید پر فعل ضرب واقع ہوا ہے لہذا متکلم نے اس غلطی کو دور کرنے کے لئے فرمایا کہ میں نے زید کو مارا نہیں ہے البتہ میں نے اس کا اکرام کیا ہے حالانکہ اس کلام (مازیدا ضربت) کا بنی اس پر نہیں ہے کہ مخاطب سے غلطی فعل یعنی ضرب میں ہوئی ہے اور متکلم اس کو دور کر کے کہنا چاہتا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ زید پر واقع ہونے والا فعل ضرب نہیں ہے بلکہ اکرام ہے بلکہ اس کلام کا مبنی اس پر ہے کہ مخاطب سے مضروب کی تعیین میں غلطی واقع ہوئی ہے یعنی مخاطب کا یہ سمجھنا کہ مضروب زید ہے غلط ہے صحیح بات یہ ہے کہ مضروب عمرو ہے اور اس مضمون کو ادا کرنے کے لئے مازیدا ضربت ولكن عمرو اکبراً جاتا ہے نہ کہ مازیدا ضربت ولكن اكرهته الحاصل مازیدا ضربت ولكن اكرهته غلط ہے اور مازیدا ضربت ولكن عمرو اکبراً صحیح ہے۔

واما نحو زيدا عرفته فذا كذا ان قدر الفعل المحذوف المُفسَّرُ بالفعل المذكور قبل المنصوب ائى عرفت زيدا عرفته والا فتحصص ائى ريدا عرفت عرفته لان المحذوف المقدر كالمذكور فالتقديم عليه كالتقديم على المذكور فى افادة الاختصاص كما فى بسم الله فصحو زيدا عرفته محتمل للمعنيين والرجوع فى التعيين الى

القرائن وعند قيام القرينة الدالة على انه للتخصيص يكون أو كذا من قولنا زيدا عرفت لما فيه من التكرار۔

ترجمہ: اور یہی زیدا عرفہ جیسی ترکیب سو (اس میں) تاکید ہے اگر منصوب سے پہلے مقدر مانا جائے ایسے فعل محذوف کو جس کو فعل مذکور کے ساتھ تفسیر کی گئی ہو یعنی عرفت زیدا عرفہ ورنہ تخصیص ہوگی یعنی زیدا عرفت عرفہ اس لئے محذوف مقدر مذکور کے مثل ہوتا ہے پس افادہ تخصیص میں فعل محذوف مقدر پر مفعول کی تقدیم ایسی ہے جیسے فعل مذکور پر جیسا کہ ہم اللہ میں ہے پس زیدا عرفہ جیسی ترکیب دونوں معنی کا احتمال رکھتی ہے اور تعین کے سلسلہ میں قرآن کی طرف رجوع ہوگا اور اس بات پر کہ زیدا عرفہ تخصیص کے لئے ہے دلالت کرنے والے قرینہ کے وقت ہمارے قول زیدا عرفت سے زیادہ مؤکد ہوگا کیونکہ اس میں تکرار ہے۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ سابق میں جو یہ کہا گیا ہے کہ مفعول کی تقدیم صرف مفید تخصیص ہے تو یہ اس وقت ہے جب فعل عامل کے ساتھ کوئی ایسی ضمیر متصل نہ ہو جو مفعول مقدم کی طرف لوثی ہو اور وہ فعل عامل اس ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے مفعول مقدم میں عمل نہ کرتا ہو لیکن اگر وہ فعل عامل ایسا نہ ہو بلکہ مفعول کی ضمیر اس کے ساتھ متصل ہو اور اس ضمیر کی وجہ سے وہ مفعول مقدم میں عمل نہ کر رہا ہو تو اس صورت میں مفعول کی تقدیم صرف مفید اختصاص نہ ہوگی بلکہ اس میں تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ اس صورت میں فعل مذکور، ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے چونکہ مفعول مقدم میں عمل کرنے سے قاصر ہے اس لئے اس مفعول میں عمل کرنے کے لئے ایک فعل مقدر ماننا ضروری ہوگا جس کی یہ فعل مذکور تفسیر واقع ہو رہا ہے اب اگر وہ فعل منصوب یعنی مفعول سے پہلے مقدر مانا گیا اور ”عرفت زید اعرفتہ“ کہا گیا تو یہ تقدیم تخصیص کا فائدہ نہیں دے گی بلکہ صرف تاکید کا فائدہ دے گی کیونکہ اس صورت میں تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد تاکید فعل کا فائدہ دیتی ہے۔

لہذا اس صورت میں یہ تقدیم صرف مفید تاکید ہوگی مفید تخصیص نہ ہوگی اور اگر وہ فعل مفعول کے بعد مقدر مانا گیا اور زیدا عرفت عرفہ کہا گیا تو یہ تقدیم مفید اختصاص ہوگی کیونکہ محذوف مقدر، مذکور کے مانند ہوتا ہے لہذا مفید تخصیص ہونے میں محذوف مقدر پر مفعول کی تقدیم ایسی ہوگی جیسا کہ فعل مذکور پر مفعول کی تقدیم یعنی جس طرح فعل مذکور پر مفعول کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح فعل محذوف مقدر پر بھی مفعول کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے جیسے ہم اللہ میں فعل محذوف مقدر پر جار مجرور یعنی مفعول کی تقدیم مفید اختصاص ہے پس اسی طرح زیدا عرفہ میں عرفت فعل محذوف مقدر پر مفعول کی تقدیم مفید اختصاص ہوگی۔ اس صورت میں مصنف نے تخصیص پر اکتفا فرمایا ہے اگرچہ تکرار اسناد پائے جانے کی وجہ سے تاکید اس صورت میں بھی موجود ہے اسلئے کہ تقدیم مفعول کیلئے تخصیص غالب طریقہ پر لازم ہے لہذا یہاں تقدیم کیساتھ جو تاکید پائی گئی اس کو عدم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور جب تاکید کو عدم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو اس جگہ تقدیم کو صرف اختصاص کیلئے قرار دینا درست ہے۔

شرح کہتے ہیں کہ خلاصہ یہ ہے کہ ”زید اعرفتہ“ میں تاکید اور تخصیص دونوں کا احتمال ہے اور یہی اس بات کی تعین کہ تقدیم تاکید کے لئے ہے یا تخصیص کے لئے تو یہ قرینہ سے متعین ہوگا یعنی قرینہ اگر تاکید پر ہوگا کہ تقدیم تاکید کے لئے ہوگی اور اگر تخصیص پر ہوگا تو تقدیم تخصیص کے لئے ہوگی۔ شرح کہتے ہیں کہ اگر اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ زیدا عرفہ

تخصیص کے لئے ہے تو یہ یعنی زید اعرفتہ، زید اعرفت سے زیادہ مؤکد ہوگا کیونکہ زید اعرفتہ میں تکرار اسناد ہے جو مفید تاکید ہے اگرچہ اس سے تاکید مقصود نہیں بلکہ فعل محذوف کی تفسیر مقصود ہے اس کے برخلاف زیدا عرفہ کے تکرار اسناد ہونے کی وجہ سے اس میں تاکید نہیں ہے۔

وفي بعض النسخ واما حو واما ثمود فهدينا هم فلا يفيد الا التخصيص لا منساع ان يقدر الفعل مقدم

نحو اما فہدینا ثمود لالتزامہم وجود فاصل بین اَمّا و الفاء بل التقدير اما ثمود فہدینا ہم بتقدیم المفعول وفي کون هذا التقریر للتخصیص نظر لانه قد يكون مع الجهل بنبوت اصل الفعل كما اذا جاء ک زید و عمرو ثم سألک سائل ما فعلت بهما فتقول اما زیداً فضربته و اما عمرواً فاکرمته فلیتأمل۔

ترجمہ : اور بعض نسخوں میں (یہ عبارت) ہے اور بہر حال اما ثمود فہدینا ہم جیسی ترکیب صرف تخصیص کا فائدہ دے گی کیونکہ یہ بات متنع ہے۔ فعل کو مقدم کر کے مقدار مانا جائے جیسے ”اما فہدینا ثمود“ کیونکہ نحو یوں نے کلمہ اما اور فاء کے درمیان فاصل کا پایا جانا لازم قرار دیا ہے بلکہ تقدیری عبارت یہ ہوگی اما ثمود فہدینا ہم مفعول کی تقدیم کے ساتھ اور اس تقدیم کے تخصیص کیلئے ہونے میں نظر ہے کیونکہ اس جیسی ترکیب کبھی اصل فعل کے ثبوت سے ناواقف ہونے کیساتھ بھی (استعمال) ہوتی ہے جیسے جب تیرے پاس زید و عمرو دونوں آئے پھر کوئی سوال کرنے والا اچھے سے سوال کرے ما فعلت بہما پس تو کہہ ما زیداً فضربته و اما عمرواً فاکرمته پس غور کرنا چاہیے۔

تشریح : شارح کہتے ہیں کہ بعض نسخوں میں یہ عبارت ہے اما ثمود فہدینا ہم فلا یفید الا التخصیص اور اس سے بروہ ترکیب مراد ہے جس میں مفعول مقدم اور اس کلمہ اَمّا سے متصل ہو جو مہا یکن کے معنی میں ہے اور فعل مؤخر اس کی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اس میں عمل کرنے سے اعراض کرتا ہو۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں دو قرأتیں ہیں (۱) ثمود کا رفع (۲) ثمود کا نصب، اول قرأت مشہورہ ہے اور دوم قرأت شاذہ ہے پہلی قرأت کی بناء پر تقدیم، بکرا اسناد کی وجہ سے مفید تہی ہوگی مگر اس تقدیم کا مفید تہی ہونا نہ کسی کے علاوہ دوسرے حضرات کے مذہب پر ہے سکا کی کے مذہب پر نہیں ہے جیسا کہ سابق میں ذکر کیا گیا ہے اور دوسری قرأت کی بناء پر بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ثمود کی تقدیم مفید تا کید بھی ہے اور مفید تخصیص بھی کیونکہ زید اعرفتہ میں بتایا گیا ہے کہ اگر مفعول مقدم ہو اور فعل اس کی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اس میں عمل کرنے سے اعراض کرتا ہو تو مفعول کی تقدیم مفید تا کید اور مفید تخصیص دونوں ہوگی اور چونکہ اس آیت میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے اس لئے یہاں بھی ثمود کی تقدیم تا کید اور تخصیص دونوں کا فائدہ دیگی۔ حالانکہ بقول مصنف ایسا نہیں ہے بلکہ ثمود کی تقدیم صرف مفید تخصیص ہے اور تا کید بلا تخصیص کا فائدہ نہیں دیتی ہے اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اس آیت میں ثمود کی تقدیم صرف تخصیص کا فائدہ دیتی ہے مگر چونکہ ہر تخصیص کے ساتھ تا کید بھی پائی جاتی ہے اس لئے یہاں تخصیص سے مراد تخصیص مع التا کید ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ثمود کی تقدیم صرف تخصیص یعنی تخصیص مع التا کید کا فائدہ دیگی اور صرف تا کید یعنی بلا تخصیص تا کید کا فائدہ نہیں دے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ کلمہ اما اور فاء جو جواب اما پر آتی ہے کے درمیان کسی امر فاصل کا ہونا ضروری ہے اب اگر بلا تخصیص، محض تا کید کے معنی پیدا کرنے کے لئے فعل کو مفعول سے مقدم کر کے مقدار مانا جائے اور یوں کہا جائے اما فہدینا ثمود تو اما اور فاء کے درمیان فاصل کا پایا جانا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو اس خرابی سے بچنے کے لئے الاحمال فعل کو مفعول سے مؤخر کر کے مقدار مانا جائے گا اور تقدیری عبارت اما ثمود فہدینا ثمود یا ہم ہوگی اور اس صورت میں چونکہ مفعول، (ثمود) فعل سے مقدم ہے اور تقدیم مفعول مفید تخصیص ہوتی ہے اس لئے یہاں ثمود کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دے گی اور بلا تخصیص تا کید کا فائدہ نہیں دے گی۔

وفی کون هذا التقدير سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وہ تقدیم جو کلمہ اَمّا کے ساتھ اصل ہو اس کا تخصیص کے لئے ہونا محل نظر ہے جیسا کہ یہاں ثمود کلمہ اَمّا کے ساتھ فعل پر مقدم ہے پس اس کا تخصیص کے لئے ہونا محل نظر ہے اس لئے کہ مفعول کی وہ تقدیم جو اَمّا کے ساتھ اصل ہوتی ہو کبھی اس لئے ہوتی ہے کہ اس کلام کا مخاطب اصل فعل کے ثبوت ہی سے ناواقف ہوتا ہے مثلاً ایک شخص

کے پاس زید و عمرو دونوں آئے پھر کسی نے اس شخص سے سوال کیا یا فعلت بہما۔ آپ نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا تو اس شخص نے جواب میں کہا: اما زید فضررتہ واما عمرو فاکرمته۔ بہر حال زید تو میں نے اس کو مارا اور بہر حال عمرو تو میں نے اس کا اکرام کیا پس اس کلام کا مخاطب چونکہ اصل فعل کے ثبوت ہی سے ناواقف تھا اس لئے یہ کلام اصل فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا یعنی اس فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا جو فعل زید و عمرو کے ساتھ متعلق ہے اور جب یہ کلام اصل فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہے تو یہ کلام مفید تخصیص نہ ہوگا اور یہی مفعول کی تقدیم تو وہ اما اور فاء کے درمیان فصل کر کے لفظ کی اصلاح کے لئے ہے تخصیص کے لئے نہیں ہے۔ الحاصل کلمہ اما کے ساتھ فعل پر مفعول کی تقدیم کا مفید تخصیص ہونا محل نظر ہے نیز اس تقدیم کا مفید تخصیص ہونا اس لئے بھی باطل ہے۔ تخصیص کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ ہم نے قوم ثمود ہی کو ہدایت دی لیکن انھوں نے گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دی پس اس کا مطلب یہ ہوا کہ قوم ثمود کے علاوہ دوسرے کفار کو ہدایت نہیں دی اور نہ ہی قوم ثمود کے علاوہ دوسرے کفار نے گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دی حالانکہ یہ بات بالکل باطل ہے کیونکہ ثمود اور غیر ثمود جب کفار کو ہدایت دی گئی اور سب ہی نے گمراہی کو اختیار کیا۔

الحاصل اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں تقدیم مفعول مفید تخصیص نہیں ہے، اور جب آیت میں تقدیم مفید تخصیص نہیں ہے تو آیت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ ہم نے قوم ثمود کو ہدایت دی مگر انھوں نے اس کو قبول نہیں کیا بلکہ گمراہی کو اختیار کیا باری عز اسمہ اس آیت میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہم نے قوم ثمود کو ہلاک تو ضرور کیا ہے مگر حجت تام کرنے کے بعد۔

و کذلک ای مثل زیداً عرفت فی افادۃ التخصیص قولک بزید مررت فی المفعول بواسطۃ لمن اعتقد انک مررت بانسان وانہ غیر زید و کذلک یوم الجمعة سرت فی المسجد صلیت وتادیباً ضربتہ و ماشیاً حججت۔

ترجمہ: اور اسی طرح ہے یعنی زید اعرنت کی طرح ہے افادہ تخصیص میں تیرا قول بزید مررت مفعول باواسطہ میں اس شخص سے جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ تو ایک آدمی کے ساتھ گزرا ہے جو زید کے علاوہ ہے اور اسی طرح یوم الجمعة سرت، فی المسجد صلیت، تادیباً ضربتہ اور ماشیاً حججت ہے۔

تشریح: مصنف تلیخیص فرماتے ہیں کہ جس طرح مفعول بہ صریح کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے زید اعرنت میں زید مفعول بہ کی تقدیم مفید تخصیص ہے اور اسی طرح مفعول بہ غیر صریح کی تقدیم بھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے بزید مررت میں زید حرف جرباء کے واسطہ سے مفعول بہ ہے اور مقدم ہے تو یہ بھی مفید تخصیص ہے چنانچہ معنی ہیں میں زید ہی کے ساتھ گزرا قصر قلب کی صورت میں۔ اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم زید کے علاوہ کسی دوسرے انسان کے ساتھ گزرا ہے اور قصر افراد کی صورت میں وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ متکلم زید و عمرو دونوں کے ساتھ گزرا ہے اور قصر افراد کی صورت میں وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ متکلم زید و عمرو دونوں کے ساتھ گزرا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح مفعول بہ کے علاوہ دوسرے معمولات کی تقدیم بھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے ظرف زمان کی تقدیم کے ساتھ یوم الجمعة سرت (میں نے جمعہ ہی کے دن سفر کیا ہے) اور ظرف مکان کی تقدیم کے ساتھ فی المسجد صلیت (میں نے مسجد ہی میں نماز پڑھی ہے) اور مفعول لہ کی تقدیم کے ساتھ تادیباً ضربتہ (میں نے اس کو تادیب ہی کے خاطر مارا ہے) اور حال کی تقدیم کے ساتھ ماشیاً حججت (میں نے پیدل ہی حج کیا ہے)۔

والتخصیص لازم للتقدیم غالباً ای لا ینفک عن تقدیم المفعول ونحوہ فی اکثر الصور بشہادۃ الاستقراء

وحکم الذوق وإنما قال غالباً لأن اللزوم الكلي غير متحقق فيه إذا التقديم قد يكون لأغراض آخر كمجرد الاهتمام والتبرك والاستلذاذ وموافقة كلام السامع وضرورة الشعر والسجع والفاصلة ونحو ذلك قال الله تعالى خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعتها سبعون ذراعاً فاسلكوه وقال تعالى وإن عليكم لحافظين وقال تعالى فامأ بالبيت فلا تفقهروا أما السائل فلا تنهر وقال تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون إلى غير ذلك مما لا يحسن فيه اعتبار التخصيص عند من له معرفة بأساليب الكلام۔

ترجمہ: اور تخصیص بالعموم تقدیم کے لئے لازم ہے یعنی تخصیص اکثر صورتوں میں مفعول وغیرہ کی تقدیم سے جدا نہیں ہوتی ہے دلیل استقرار اور ذوق ہے اور ماتن نے غالباً اس لئے کہا ہے کہ اس میں لزوم کلی متحقق نہیں ہے کیونکہ تقدیم کبھی دوسری اغراض کے لئے بھی ہوتی ہے جیسے محض اہتمام، تبرک، استلذاذ، سامع کے کلام کی موافقت، ضرورت شعری، رعایت جع، رعایت فاصلہ وغیرہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اس کو پکڑو پس اس کو طوق پہنا دو پھر اس کو دوزخ میں داخل کر دو پھر ایک ایسی زنجیر میں جس کی پائش ستر گز ہے اس کو جگودو اور فرمایا تم پر نگہبان ہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا آپ یتیم پر سختی نہ کیجئے اور مسائل کو مت جھڑکنے اور باری تعالیٰ نے فرمایا اور ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا لیکن وہ خود ہی اپنی جانوں پر ظلم کرتے تھے۔ اس کے علاوہ ہر ایسی جگہ جس میں تخصیص کا اعتبار جائز نہیں ہے اس شخص کے نزدیک جو اسایب کلام سے آشنا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ماحقہ التاخیر کی تقدیم کیلئے اکثر صورتوں میں تخصیص لازم ہوتی ہے یعنی جس چیز کا حق مؤخر ہوتا ہو اگر اس کو مقدم کر دیا گیا خواہ وہ مفعول ہو یا مفعول کے علاوہ ہو تو اس صورت میں بالعموم تخصیص متحقق ہوگی یعنی مفعول اور غیر مفعول جن کا حق مؤخر ہوتا ہے ان کی تقدیم سے اکثر صورتوں میں تخصیص جدا نہیں ہوتی ہے اسکی دلیل استقرار اور ذوق ہے یعنی کتب عربیہ کا تتبع اور ذوق سلیم اسکی شہادت دیتا ہے کہ تخصیص تقدیم کیلئے اکثر صورتوں میں لازم ہے تمام صورتوں میں لازم نہیں ہے۔ فاضل مصنف نے غالباً کی قید لگا کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس سلسلہ میں لزوم کلی ثابت نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ جہاں بھی تقدیم ماحقہ التاخیر ہوگی وہیں تخصیص ہوگی بلکہ کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے کیونکہ بسا اوقات تقدیم تخصیص کے علاوہ دوسری اغراض کے لئے بھی ہوتی ہے مثلاً مقدم کا اگر اہتمام مقصود ہو یا اس سے برکت حاصل کرنا مقصود ہو یا بذات حاصل کرنا یا سامع کے کلام کی موافقت مقصود ہو یا ضرورت شعری یا رعایت جع یا رعایت فاصلہ وغیرہ تقدیم کی متقاضی ہوتو ان وجوہ کی بناء پر بھی کبھی کبھی ماحقہ التاخیر کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے۔ خذوه فغلوه ثم

الجحیم صلوه ثم فی سلسلۃ ذرعتها سبعون ذراعاً فاسلكوه اس آیت میں انجیم اور فی سلسلۃ معمولات کو رعایت فاصلہ کے پیش نظر مقدم کیا گیا ہے۔ اسی طرح ان علیکم لحافظین میں ایک معمول (خبر) کو دوسرے معمول (اسم ان) پر رعایت فاصلہ کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے اور فاما الیتیم فلا تقهر واما السائل فلا تمهر میں مفعول کو مقدم کرنے کی وجہ رعایت فاصلہ بھی ہے اور اصلا لفظ بھی۔ اصلا لفظ کا مطلب یہ ہے کہ اگر مفعول کو مؤخر کر دیا جاتا تو کلمہ اما اور فاء کے درمیان اتصال ہو جاتا حالانکہ نحو یوں کے نزدیک یہ بات لفظاً غلط ہے۔

اسی طرح وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون میں انفسهم مفعول کی تقدیم رعایت فاصلہ کی وجہ سے ہے الحاصل وہ تمام صورتیں جن میں اسایب کلام سے واقف شخص کے نزدیک تخصیص کا اعتبار کرنا مناسب نہ ہو ان تمام صورتوں میں تقدیم کے لئے تخصیص لازم نہ ہوگی۔

ولهذا ائى ولان التخصيص لازم للتقديم غالباً يقال فى اياك نعبذ واياك نستعين معناه نخضك

بالعبادة والاستعانة بمعنى نجعلك من بين الموجودات مخصوصاً بذلك لانهبذ ولانستعين غيرك وفى لالى

اللہ تحشرون معناه الیہ تحشرون لالی غیرہ -

ترجمہ: اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ اکثر صورتوں میں تقدیم کے لئے تخصیص لازم ہے۔ ایسا کہ نعبد و ایسا کہ نستعین میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں ہم عبادت و استعانت کے ساتھ تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں یعنی ہم موجودات میں سے آپ ہی کو اس کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں۔ آپ کے علاوہ کی نہ عبادت کرتے ہیں اور نہ آپ کے علاوہ سے مدد طلب کرتے ہیں اور لا لسی اللہ تحشرون میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں کہ تمہارا حشر اسی کی طرف ہو گا نہ کہ اس کے علاوہ کی طرف۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ تقدیم چونکہ اکثر صورتوں میں مفید تخصیص ہے اس لئے ایسا کہ نعبد و ایسا کہ نستعین کے معنی ہوں گے عبادت و استعانت کے ساتھ ہم تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں یعنی موجودات میں سے عبادت و استعانت کے ساتھ تجھ کو مخصوص قرار دیتے ہیں تیرے سوا کی نہ عبادت کرتے ہیں اور نہ تیرے علاوہ سے مدد طلب کرتے ہیں اور یہ معنی اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ تقدیم اختصاص کے لئے ہے کیونکہ اگر ایک (مفعول) کی تقدیم مفید اختصاص نہ ہوتی تو غیر مذکور یعنی ایک کے علاوہ کی نفی کا کوئی مطلب ہی نہ ہوتا۔ یہ خیال رہے کہ ایک کی تقدیم کا مفید اختصاص ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ یہ تقدیم رعایت فاصلہ کے لئے ہے یعنی تقدیم کا مفید اختصاص ہونا اور رعایت فاصلہ کے لئے ہونا دونوں جمع ہو سکتے ہیں اسی طرح آیت لا لسی اللہ تحشرون میں الی اللہ جار مجرور کی تقدیم مفید اختصاص ہے کیونکہ اس آیت کے معنی یہ ہیں تمہارا حشر اللہ ہی کی طرف ہو گا اس کے علاوہ کی طرف نہیں ہو گا۔

وَيُقَدِّمُ التَّقْدِيمَ فِي الْجَمِيعِ اِي فِي جَمِيعِ صُورِ التَّخْصِصِ وَرَاءَ التَّخْصِصِ اِي بَعْدَهُ اِهْتِمَامًا بِالْمَقْدَمِ لَانْهُمْ يَقْدُمُونَ الذِي شَانَهُ اِهْمُ وَهْمُ بِنْيَانِهِ اَعْنِي وَلِهَذَا يَقْدَرُ الْمَحْذُوفُ فِي بَسْمِ اللّٰهِ مُؤَخَّرًا اِي بِسْمِ اللّٰهِ اَفْعَلُ كَذَا لِيُقْبَلَ مَعَ الْاِخْتِصَاصِ الْاِهْتِمَامُ لَانَّ الْمُشْرَكِينَ كَانُوا يَبْدَأُونَ بِاسْمَاءِ الْاِلٰهَتِهِمْ فَيَقُولُونَ بِاسْمِ اللَّاتِ وَبِاسْمِ الْعُزَّى فَقَصَّدُ الْمُؤَخَّرَ تَخْصِصَ اسْمِ اللّٰهِ بِالْاِبْتِدَاءِ لِلْاِهْتِمَامِ وَالرَّذِّ عَلَيْهِمُ -

ترجمہ: اور تقدیم تخصیص کی تمام صورتوں میں تخصیص کے علاوہ مقدم کے اہتمام کا بھی فائدہ دے گی کیونکہ اہل عرب اس چیز کو مقدم کرتے ہیں جو مہتمم بالشان ہو اور وہ بیان اہم کی طرف زیادہ متوجہ رہتے ہیں اسی وجہ سے بسم اللہ میں محذوف کو مؤخر قرار دیا جاتا ہے یعنی بسم اللہ افضل کذا تا کہ اختصاص کے ساتھ اہتمام کا بھی فائدہ دے کیونکہ مشرکین اپنے معبودوں کے نام سے ابتداء کرتے تھے چنانچہ کہتے تھے باسم اللات اور باسم العزى۔ پس مومن کا مقصد ابتداء کے ساتھ اللہ کے نام کی تخصیص ہوتی ہے اہتمام کے لئے اور مشرکین پر رد کے لئے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ وہ تمام صورتیں جہاں تقدیم معمول مفید اختصاص ہوتی ہے وہاں تقدیم کے علاوہ معمول مقدم کے اہتمام کا بھی فائدہ دیتی ہے کیونکہ محاورات میں اہل عرب اسی چیز کو مقدم کرتے ہیں جو چیز ان کے نزدیک مہتمم بالشان ہوتی ہے اور جس کا بیان اور ذکر ان کے نزدیک زیادہ قابل اعتناء ہوتا ہے اسی اعتناء اور اہتمام کے خاطر بسم اللہ میں جار مجرور کا عامل مؤخر محذوف مانا جاتا ہے چنانچہ بسم اللہ افضل کذا یا اقراء کذا کہا جاتا ہے تاکہ جار مجرور کی تقدیم اختصاص کے ساتھ اللہ کے نام کے اہتمام اور اعتناء کا بھی فائدہ دے اور اس اہتمام کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین اپنے معبودوں کے نام سے اپنے کاموں کی ابتداء کرتے تھے چنانچہ باسم اللات و باسم العزى کہتے تھے پس ان پر رد کرنے کے لئے ایک مومن کا مقصد یہ ہو گا کہ ابتداء کے ساتھ اللہ کے نام کی تخصیص بھی ہو اور اس کا اہتمام اور اعتناء بھی ہو۔

وَأُوْرِدَ اقْرَأ بِاسْمِ رَبِّكَ يَعْنِي لَوْ كَانَ التَّقْدِيمُ مَفِيدًا لِلْاِخْتِصَاصِ وَالْاِهْتِمَامِ وَجَبَ أَنْ يُؤَخَّرَ الْفِعْلُ وَيُقَدَّمَ بِاسْمِ رَبِّكَ لَأَنَّ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالَى أَحَقُّ بِرِعَايَةِ مَا يَجِبُ رِعَايَتُهُ وَأَجِبَ بَأَنَّ الْاِهْمَ فِيهِ الْقِرَاءَةُ لَأَنَّهَا أَوَّلُ سُورَةٍ

نَزَلْتُ لَكَ الْاَمْرَ بِالْقِرَاءَةِ اَهْمُ بِاعْتِبَارِ هَذَا الْعَارِضِ وَاِنْ كَانَ ذِكْرُ اللَّهِ اَهْمُ فِي نَفْسِهِ هَذَا جَوَابُ صَاحِبِ الْكَشَافِ وَبِانْتِهَاءِ اَيُّ بِاسْمٍ رُبِكُ مُتَعَلِّقٌ بِاَقْرَأَ الثَّانِي اَيُّ هُوَ مَفْعُولٌ اَقْرَأَ الَّذِي بَعْدَهُ وَمَعْنَى اَقْرَأَ الْاَوَّلِ اَوْحَدَ الْقِرَاءَةِ مِنْ غَيْرِ اعْتِسَارِ ثَعْدِيَّتِهِ اِلَى مَقْرُوءٍ بِهِ كَمَا فِي فَلَانٍ يَعْطِي كَذَا فِي الْمِفْتَاحِ -

ترجمہ: اور اقرأ باسم ربك سے اعتراض کیا گیا ہے یعنی اگر تقدیم مفید اختصاص اور اہتمام ہو تو فعل کو مؤخر کرنا اور باسم ربك کو مقدم کرنا واجب ہوتا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اس چیز کی رعایت کے زیادہ لائق ہے جس کی رعایت ضروری ہے اور جواب دیا گیا ہے کہ اس میں قرأت ہی اہم ہے کیونکہ یہ سب سے پہلی سورت ہے جو نازل ہوئی پس اس عارض کے اعتبار سے امر بالقرأت ہی اہم ہے اگرچہ ذکر اللہ فی نفسہ اہم ہے یہ صاحب کشف کا جواب ہے اور باسم ربك اقرأ ثانی کے متعلق ہے یعنی یہ مفعول ہے اس اقرأ کا جو اس کے بعد میں ہے اور اقراءوں کے معنی اوجد القراءت کے ہیں اس کو کسی مقررہ کی طرف متعدی کے بغیر جیسا کہ فلان یعطی ہیں، ایسا ہی مفتاح العلوم میں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے علاوہ اہتمام کا بھی فائدہ دیتی ہے مگر اس پر ہمارا اعتراض یہ ہے کہ اگر تقدیم معمول اختصاص کے علاوہ مفید اہتمام ہے تو آیت اقرأ باسم ربك میں اسم ربك کی اہمیت کے پیش نظر اقراء فعل کو مؤخر اور باسم ربك معمول کو مقدم ہونا چاہئے تھا کیونکہ اہتمام کی وجہ سے معمول کو مقدم کرنا بلاغت کا نکتہ ہے اور باب بلاغت میں نکات کی رعایت واجب ہے اور اللہ کا کلام سب سے زیادہ بلیغ ہے لہذا بندگان کے کلام بلیغ میں جن نکات کی رعایت کرنا واجب ہے اللہ کے کلام میں ان نکات کی رعایت کرنا بدرجہ اولیٰ واجب ہے۔

الحاصل اگر تقدیم معمول اختصاص کے علاوہ اہتمام کا فائدہ دیتی ہے تو اس آیت میں معمول (باسم ربك) مقدم ہونا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے اس کا ایک جواب تو صاحب کشف نے دیا ہے اور ایک جواب مفتاح العلوم میں ہے۔ صاحب کشف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ آیت سب سے پہلے نازل ہوئی ہے لہذا اس عارض یعنی اول مازل کے اعتبار سے امر بالقرأت ہی اہم ہے اگرچہ فی نفسہ ذکر اللہ اہم ہے یعنی اسم ربك کو اگرچہ ذاتی اہمیت حاصل ہے لیکن امر بالقرأت کو عارضی اہمیت حاصل ہے پس اول وحی کے نزول کا مقام چونکہ مقام قرأت ہے اس لئے مقتضی مقام کی رعایت کرتے ہوئے اہمیت عارضی کو اہمیت ذاتی پر ترجیح دیکر فعل قرأت کو مقدم کیا گیا اور معمول یعنی باسم ربك کو مؤخر کیا گیا۔ اور صاحب مفتاح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ باسم ربك دوسرے فعل اقراء سے متعلق ہے یعنی باسم ربك بواسطہ حرف جار اس اقراء کا مفعول ہے جو اقراء باسم ربك کے بعد محذوف مانا گیا ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے۔ اقرأ باسم ربك اقرأ الذی خلق پہلا فعل اقراء اگرچہ متعدی ہے لیکن اس کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس کے معنی مقررہ کا اعتبار کئے بغیر اوجد القیراء کے ہیں یعنی پہلے آپ ﷺ سے کہا گیا کہ پڑھئے اس سے قطع نظر کہ کیا پڑھئے اور یہ فلان یعطی کی طرح ہے کہ اس کلام میں فلاں کے اعطاء کو بیان کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ کس چیز کا اعطاء کیا گیا ہے بہر حال باسم ربك جب اقراء ثانی کا معمول ہے تو اس پر مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

(فوائد) شارح کے کلام لانیہا اول سورۃ نزلت میں تسامح ہے اس طور پر کہ اول مازل میں تین قول ہیں (۱) اول مازل سورۃ فاتحہ ہے (۲) اول مازل سورۃ مدثر کا ابتدائی حصہ ہے (۳) اول مازل اقرأ باسم ربك ہے مگر یہ اختلاف لفظی ہے اس لئے کہ جن سورتوں کو پورے کا پورا یکبارگی اتارا گیا ہے ان میں اول صورت فاتحہ ہے اور آیتوں میں جس آیت کو سب سے پہلے اتارا گیا ہے وہ اقرأ باسم ربك ہے اور نثر توحی کے بعد جس آیت کو سب سے پہلے اتارا گیا ہے وہ سورۃ مدثر کی پہلی آیت ہے پس جس شخص نے اول سورۃ نزلت الفاتحہ کہا تو

اس کی مراد اول سورۃ نزلت تہم بہ ہے اور جس نے اول منزل اقرار کیا سم رکب کہا ہے اس کی مراد ہے اول منزل علی الاطلاق اور جس نے اول منزل اول المدثر کہا ہے اس کی مراد ہے اول منزل بعد فرقۃ الوحی۔ پس اس تفصیل کے بعد شارح کا قول لانہا اول سورۃ نزلت درست نہ ہوگا کیونکہ سورۃ اقرآ پوری کی پوری سب سے پہلے نازل ہوئی شارح کو یوں کہنا چاہیے تھا اول آیت نزلت من سورۃ اقرآ یا من سورۃ علق۔ جمیل غفرلہ ولوالدیہ۔

وتقديم بعض معمولاته ائ معمولات الفعل على بعض ائ لان اصله ائ اصل ذلك البعض التقديم على البعض الآخر ولا مقتضى للعدول عنه ائ عن ذلك الاصل كالفاعل في نحو ضرب زيد عمروا لانه عمدة في الكلام وحقه ائ يلي الفعل وانما قال في نحو ضرب زيد عمروا لان في نحو ضرب زيدا علامه مقتضيا للعدول عن الاصل والمفعول الاول في نحو اعطيت زيدا درهما فان اصله التقديم لما فيه من معنى الفاعلية وهو انه عاط ائ اخذ للعطا۔

ترجمہ: اور فعل کے بعض معمولات کی بعض پر تقدیم یا تو اس لئے ہے کہ اس بعض کی اصل ہی دوسرے بعض پر تقدیم ہے اور اس اصل سے عدول کا کوئی مقتضی بھی نہیں ہے جیسے ضرب زید عمروا میں فاعل اس لئے کہ فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اور اس کا حق یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو اور ماتن نے ضرب زید عمروا اس لئے کہا کہ ضرب زید علامہ جیسی ترکیب میں اصل سے عدول کا مقتضی موجود ہے اور اعطیت زیدا درہما میں مفعول اول کیونکہ اس کی اصل تقدیم ہے اس وجہ سے کہ اس میں فاعلیت کے معنی ہیں اور وہ یہ ہے کہ علی یعنی عطا کو لینے والا ہے۔
• تشریح: یہاں سے اس باب کے مقاصد ثلاثہ میں سے تیسرے مقصد کا بیان کیا جا رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بھی فعل کے معمولات میں سے بعض کو بعض پر مقدم کیا جاتا ہے یا تو اس لئے کہ اس بعض کا مقدم کرنا اصل ہے اور اس اصل سے مقتضی عدول موجود نہیں ہے جیسے ضرب زید عمروا جیسی ترکیب میں فاعل ہے کہ اس کو عمروا مفعول پر مقدم کیا جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کلام میں رکن اور عمدہ ہوتا ہے اور مفعول فضلہ ہوتا ہے اور فاعل عمدہ اور مفعول فضلہ اس لئے ہوتا ہے کہ کلام بغیر فاعل کے درست نہیں ہوتا اور مفعول کے بغیر درست ہو جاتا ہے۔

الحاصل فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو کیونکہ فعل کو فاعل کی شدت طلب ہوتی ہے اور اس شدت طلب کی وجہ سے ایسا ہوتا ہے گویا فاعل فعل کا جز ہے اور جز اپنے کل سے متصل ہوتا ہے بہر حال فاعل کا حق یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو اور یہ اتصال اس وقت تحقق ہوگا جبکہ فاعل مفعول پر مقدم ہو اور جب ایسا ہے تو فاعل اور مفعول اگرچہ دونوں فعل کے معمول ہیں لیکن فاعل کا مفعول پر مقدم کرنا اصل ہے پس اس ترکیب میں چونکہ فاعل کی تقدیم اصل ہے اور اس اصل سے عدول کا کوئی مقتضی بھی موجود نہیں ہے اس لئے فاعل کو مفعول پر مقدم کیا گیا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے ضرب زید عمروا اس لئے کہا ہے کہ ضرب زید علامہ جیسی ترکیب میں (جہاں مفعول کی ضمیر فاعل سے متصل ہو) چونکہ اصل سے مقتضی عدول موجود ہے اس لئے مفعول کو فاعل پر مقدم کیا گیا ہے اور اس مثال میں اصل سے مقتضی عدول یہ ہے کہ اگر فاعل یعنی علامہ کو مفعول یعنی زید پر مقدم کر دیا جائے اور یوں کہا جائے ضرب علامہ زیدا تو اضمار قبل الذکر لازم آئے گا لفظ بھی اور رتبہ بھی حالانکہ یہ ناجائز ہے پس اضمار قبل الذکر سے بچنے کے لئے مفعول کو فاعل پر مقدم کر دیا گیا، ماتن کہتے ہیں کہ اعطیت زیدا درہما جیسی ترکیب میں مفعول اول (زید) کا مقدم کرنا اصل ہے اور مفعول اول کا مقدم کرنا اصل اس لئے ہے کہ اعطیت کے مفعول اول میں

فاعلیت کے معنی ہوتے ہیں اس طور پر کہ زید عا طی ہے یعنی عھا کو لینے والا ہے اور اعطیت زید اُڑھا کا ترجمہ یہ ہے اخذ زید منی در ہما زید نے مجھ سے درہم لیا۔ الحاصل مفعول اول میں چونکہ فاعلیت کے معنی میں اور ذی عمل کا مفعول پر مقدم کرنا اصل ہے اس لئے اعطیت کے مفعول اول کا مفعول ثانی پر مقدم کرنا اصل ہوگا۔

اولاً ذکرہ ائی ذکر ذلک البعض الذی تقدم اہم جعل الاہمیۃ ہنہنا قسماً لکون الاصل التقدیم وجعلہا فی المسند الیہ شاملاً لہ ولغیرہ من الامور المقتضیۃ للتقدیم وهو الموافق للمفتاح ولما ذکرہ الشیخ عبد القاہر حیث قال انا لم نجدہم اعتمدوا فی التقدیم شیئاً یجرى مجرى الاصل غیر العنایۃ ولا ہتمام لکن ینبغی أن یفسر وجہ العنایۃ بشئ یرفع لہ معنی وقد ظن كثير من الناس أنه یکفی ان یقال قدّم للعنایۃ ولکونہ اہم من غیر ان یدکر من این كانت تلک العنایۃ وبم کان اہم فمراد المصنّف بالاہمیۃ ہنہنا الاہمیۃ العارضۃ بحسب اعتناء المتکلم او السامع بشانہ والہتمام بحالہ لغرض من الاغراض کقولک قتل الخارجی فلان لانّ الاہم فی تعلق القتل هو الخارجی المقتول لیتحلّص الناس من شرہ۔

ترجمہ: یا اس لئے کہ اس کا ذکر یعنی اس بعض کا ذکر جو مقدم ہوا ہے اہم ہے یہاں اہمیت کو تقدیم کے اصل ہونے کا قسیم بنایا ہے اور مسند الیہ کی بحث میں بنایا اس کو شامل اس کو اور اس کے علاوہ کو ان امور میں سے جو تقدیم کا تقاضہ کرنے والے ہیں اور یہ مفتاح کے موافق ہے اور اس کے جس کو شیخ عبد القاہر نے ذکر کیا ہے اس لئے کہ شیخ نے کہا ہے کہ ہم نے علماء عرب کو نہیں پایا کہ انھوں نے تقدیم میں عنایت اور اہتمام کے علاوہ کسی ایسی چیز کا اعتبار کیا ہو جو اصل کے قائم مقام ہو لیکن مناسب ہے کہ عنایت کے سبب کی ایسی چیز کے ساتھ تفسیر کی جائے جس کے معنی معلوم ہوں۔ اور بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ اتنا کہدینا کافی ہے کہ عنایت اور اس کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بغیر اس کے کہ یہ عنایت کہاں سے آئی اور کس وجہ سے اہم ہے پس یہاں اہمیت سے مصنف کی مراد اہمیت عارضہ ہے جو متکلم یا سامع کے شان مقدم کی طرف اعتناء کے سبب اور اس کے حال کے اہتمام کے سبب کسی غرض کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جیسے تیرا قول فلاں نے خارجی کو قتل کر دیا اس لئے قتل کے تعلق میں اہم خارجی مقتول ہے تاکہ لوگ اس کے شر سے چھٹکارا حاصل کریں۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی معمول کا ذکر اہم ہوتا ہے پس اس کے اہم ہونے کی وجہ سے اس کو مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے قتل الخارجی فلان میں فلاں اگرچہ فاعل ہے مگر مفعول یعنی خارجی جو مقتول ہے قتل کے متعلق ہونے میں وہی اہم ہے قاتل اہم نہیں ہے اور خارجی مقتول اہم اس لئے ہے تاکہ لوگ اس کے شر سے چھٹکارا پا سکیں اس لئے کہ جب کسی شخص کی وجہ سے تکلیف حد سے بڑھ جاتی ہے تو مقصود یہی ہوتا ہے کہ یہ تکلیف دہندہ برباد ہو جائے تاکہ لوگوں کو راحت نصیب ہو اس سے قطع نظر کہ برباد کرنے والا کون ہے پس اس اہمیت کے پیش نظر مفعول یعنی خارجی کو مقدم کیا گیا ہے۔ جعل الاہمیت سے مصنف پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اس جگہ مصنف نے اہمیت کو احواف عطف کے ذریعہ تقدیم کے اصل ہونے کی قسیم بنایا ہے اور قسیم ثانی کے مفایر ہوتی ہے یعنی بعض معمول کا بعض پر مقدم کرنا تو اس لئے ہے کہ اس بعض میں تقدیم اصل ہے اور یا اس لئے ہے کہ اس بعض کا ذکر اہم ہے۔ بہر حال اس جگہ اہمیت کو تقدیم کے اصل ہونے کی قسیم بنایا ہے اور مسند الیہ کی بحث میں اہمیت کو ایسا امر کلی بنایا ہے جو تقدیم کے اصل ہونے کو بھی شامل ہے اور اس کے علاوہ ان تمام امور کو شامل ہے جو تقدیم کا تقاضہ کرتے ہیں مثلاً سامع کے ذہن میں خبر کا متکمن ہونا، مسرت کی خبر کا جہد

دینا۔ چنانچہ بحث مسند الیہ میں عبارت یہ ہے اما تقدیمہ فلکون ذکرہ اہم اما لانہ الاصل ولا مقتضی للعدول عنہ واما

ليتمكن الخبر في ذهن السامع واما لتعجيل المسرة -

شارح کہتے ہیں کہ اہمیت کو ایسا امر کلی قرار دینا جو اصلیت تقدیم اور اس کے علاوہ کو شامل ہے سکا کی کی مفتاح العلوم کے بھی موافق ہے اور اس کے بھی موافق ہے جو شیخ عبدالقادر نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے کیونکہ شیخ نے دلائل الاعجاز میں یہ کہا ہے کہ ہم نے نہیں دیکھا کہ علماء عرب نے تقدیم کی علت کے سلسلے میں عنایت اور اہتمام کے علاوہ کسی چیز کو ایسا قاعدہ کلیہ بنایا ہو جو تقدیم معمول کے تمام اسباب و ملل پر مشتمل ہو یعنی علماء عرب کے نزدیک اہتمام تو ایسا امر کلی اور قاعدہ کلیہ ہے جو تقدیم کے تمام اسباب و علل کو شامل ہے اس کے علاوہ کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو تقدیم کی علت کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہو لیکن شیخ کہتے ہیں کہ اہتمام و عنایت جو تقدیم کی علت کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتا ہے اس کے سبب کی ایسی چیز کے ساتھ تفسیر کی جائے جس کے لئے کوئی خصوصیت اور اعتبار معروف ہو۔ شیخ کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ تقدیم کے سلسلہ میں صرف یہ کہنا کافی نہ ہوگا کہ اس شے کو اہتمام کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بلکہ اہتمام کا سبب بیان کرنا بھی ضروری ہوگا مثلاً یوں کہا جائے کہ شے مقدم اس لئے اہم ہے کہ اس کی تقدیم اصل ہے اور اس سے عدول کا کوئی مقتضی موجود نہیں ہے یا اس وجہ سے اہم ہے کہ خبر سامع کے ذہن میں متمکن ہو جاتی ہے یا تسخیل مسرت کی وجہ سے اہم ہے وغیرہ وغیرہ۔

اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ مقدم کے اہم اور قابل اعتناء ہونے کی وجہ سے اس کو مقدم کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ یہ عنایت کہاں سے آئی اور یہ مقدم اہم کیوں ہے الحاصل مصنف کا اس جگہ کا بیان اور بحث مسند الیہ کا بیان دونوں متعارض ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اہمیت سے اہمیت عارضہ مراد ہے جو معمول مقدم کو کسی غرض کی وجہ سے متکلم یا سامع کے اعتناء کی بناء پر حاصل ہوتی ہے اور بحث مسند الیہ میں اہمیت مطلقہ مراد ہے جو اہمیت ذاتیہ اور عارضہ دونوں کو شامل ہے اور جب ایسا ہے تو دونوں بیانات میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔

أولاً في السَّخِيرِ إِحْلَالاً بَيَانِ الْمَعْنَى نَحْوُ وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنَ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ فَانْهَ لَوْ أَخْبَرُ
قوله من آلِ فِرْعَوْنَ عَنْ قَوْلِهِ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ لَنَوَّهَهُمْ أَنَّهُ مِنْ صِلَةِ يَكْتُمُ ائِي يَكْتُمُ إِيمَانَهُ مِنَ آلِ فِرْعَوْنَ فَلَمْ يَفْهَمُ مِنْهُ أَنَّهُ
اِئِي ذَلِكَ الرَّجُلُ كَانَ مِنْهُمْ ائِي مِنَ آلِ فِرْعَوْنَ وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ ذُكِرَ لِرَجُلٍ ثَلَاثَةَ أَوْصَافٍ قَدَّمَ الْأَوَّلَ اَعْنَى مُؤْمِنٌ لِكُونِهِ
اَشْرَفَ ثُمَّ الثَّانِي لِئَلَّا يَوْهَمَ خِلَافَ الْمَقْصُودِ -

ترجمہ: یا اس لئے کہ مؤخر کرنے میں بیان معنی میں خلل واقع ہوتا ہے جیسے اور ایک مؤمن آدمی جو آل فرعون سے ہے اپنے ایمان کو چھپاتا ہے اس نے کہا اس لئے کہ اگر اپنے قول من آل فرعون کو اپنے قول یکتُمُ ایمانہ سے مؤخر کرتا تو یہ وہم ہوتا کہ من آل فرعون، یکتُمُ کا صلہ ہے یعنی اپنا ایمان آل فرعون سے چھپاتا ہے پس یہ معلوم نہ ہوتا کہ یہ آدمی آل فرعون سے ہے اور حاصل یہ ہے کہ رجل کے تین اوصاف ذکر کئے گئے ہیں اول یعنی مؤمن کو مقدم کیا گیا ہے کیونکہ وہ اشرف ہے پھر دوسرے کو تاکہ خلاف مقصود کا وہم نہ ہو۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ معمول کو کبھی اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں خلاف مقصود کا وہم ہوتا ہے مثلاً آیت وقال رجل مؤمن من آل فرعون یکتُمُ ایمانہ میں رجل کے تین اوصاف ذکر کئے گئے ہیں (۱) رجل کا مؤمن ہونا۔ (۲) اس کا آل فرعون سے ہونا۔ (۳) اس کا اپنے ایمان کو چھپانے والا ہونا۔ اس میں سے پہلے وصف یعنی مؤمن کو اس کے اشرف ہونے کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے۔ پھر دوسرے وصف یعنی من آل فرعون کو تیسرے وصف یعنی یکتُمُ ایمانہ پر مقدم کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اگر من آل فرعون کو یکتُمُ ایمانہ سے مؤخر کر لیا جاتا تو یہ وہم ہوتا کہ من آل فرعون یکتُمُ کا صلہ ہے یعنی یکتُمُ سے متعلق ہے اور اس کا مطلب یہ ہوتا کہ وہ رجل مؤمن آل فرعون

سے اپنا ایمان چھپاتا ہے حالانکہ آیت کا مقصود یہ نہیں ہے بلکہ آیت کا مقصود یہ بتانا ہے کہ وہ رجل مومن خاندان فرعون کا ایک فرد ہے۔ پس من آل فرعون و مؤخر کرنے کی صورت میں چونکہ یہ معلوم نہ ہوتا کہ وہ رجل آل فرعون سے ہے حالانکہ آیت کا مقصود یہ ہی بیان کرنا ہے اس لئے خلاف مقصود کے اس وہم سے بچنے کے لئے دوسرے وصف یعنی آل فرعون کو تیسرے وصف یعنی یکتا ایمان سے مقدم کیا گیا۔

أَوَّلَانِ فِي التَّأخِيرِ اخْتِلَالًا بِالتَّنَاسُبِ كَرِعايَةِ الْفَاصِلَةِ نَحْوَ فَاءِ حَسَنٍ فِي نَفْسِهِ خَيْفَةُ مُوسَى بِتَقْدِيمِ الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ وَالْمَفْعُولِ عَلَى الْفَاعِلِ لَأَنَّ فَوَاصِلَ الْآيِ عَلَى الْاَلِفِ -

ترجمہ: یا اس لئے کہ مؤخر کرنے میں تناسب میں خلل واقع ہوتا ہے جیسے رعایت فی صلہ مثلاً موسیٰ کے دل میں قدرے خوف ہوا جار مجرور، مفعول کو فاعل پر مقدم کرنے کے ساتھ اس لئے کہ آیات کے فواصل الف پر ہیں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ معمول کو کبھی اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں تناسب فوت ہو جاتا ہے جیسے رعایت فی صلہ کی وجہ سے مقدم کرنا یعنی رعایت فی صلہ کی وجہ سے جس معمول کو مقدم کیا گیا ہے اگر اس کو مؤخر کر دیا جاتا تو فاصلہ کی رعایت نہ ہو پاتی حالانکہ باب بلاغت میں رعایت فی صلہ بھی واجب ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول ”فَاَوْحَسْ فِي نَفْسِهِ خَيْفَةَ مُوسَى“ میں فی نفسہ جار مجرور خیفۃ مفعول کو فاعل (موسیٰ) پر اسی رعایت فی صلہ کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے کیونکہ سورہ طہ کی ان آیتوں کے فواصل الف پر ہیں چنانچہ آپ منہا خلقنکم و فیہا نعیدکم سے آخر رکوع تک ملاحظہ فرمائیں تو معلوم ہوگا کہ ہر آیت الف مقصورہ پر ختم ہو رہی ہے۔ جمیل غفرلہ ولوالدیہ۔

الْقَصْرُ

(یہ) باب قصر کے بیان میں ہے

فِي اللَّغَةِ الْحَسَنَةِ وَفِي الْأَصْطِلَاحِ تَخْصِيصُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ بِطَرِيقِ مُخَصَّصٍ -

ترجمہ: قصر لغت میں روکنا ہے اور اصطلاح میں ایک شے کو دوسرے شے کے ساتھ بطریق مخصوص خاص کرنا ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ قصر کے لغوی معنی جس کے ہیں اسی سے باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ”حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْاِخْيَامِ“ یعنی محبوبہ سات فی اخیام، بعض حضرات نے کہا ہے کہ قصر کے لغوی معنی ہیں دوسرے کی طرف تجاوز کرنا۔ اس صورت میں قصر، قصر اشیٰ علیٰ کذا سے ماخوذ ہوگا نہ کہ قصر اشیٰ ای جلتہ سے اور اصطلاح بلقاء میں قصر کہتے ہیں ایک شے کو دوسرے شے کے ساتھ مخصوص طریقہ پر خاص کرنا۔

عبارت میں شے اول سے مراد موصوف بھی ہو سکتا ہے اور صفت بھی اگر موصوف مراد ہے تو شے ثانی سے صفت مراد ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ موصوف کو صفت کے ساتھ مخصوص طریقہ پر خاص کرنا قصر ہے اور اگر صفت مراد ہے تو شے ثانی سے موصوف مراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ صفت کو موصوف کے ساتھ مخصوص طریقہ پر خاص کرنا قصر ہے یہ بھی خیال رہے کہ بقاء مقصور پر داخل ہے یعنی شے اول موصوف ہو یا صفت مقصور نہ ہو اور شے ثانی موصوف ہو یا صفت مقصور ہے اور خادم پہلے بیان کر چکا ہے کہ اردو ترجمہ کے وقت مقصور علیہ پر لفظ ہی داخل کیا جاتا ہے مخصوص طریقہ سے مراد ان چار طریقوں میں سے ایک ہے جس کو آگے چل کر مصنف نے ذکر کیا ہے۔ (۱) عطف جیسے زید شاعر لاکاتب (۲) نفی اور استثناء جیسے ما زید الاشاعر (۳) انما جیسے نمازید کاتب (۴) تقدیم جیسے تمبی اتا۔

وہو حقیقی وغیر حقیقی لائن تخصیص الشیء بالشیء اما ان یكون بحسب الحقيقة وفي نفس الامر بان لا يتجاوزہ إلى غیرہ اصلاً و هو الحقیقی أو بحسب الاضافة إلى شیء آخر بان لا يتجاوزہ إلى ذلك الشیء وإن امکن ان يتجاوزہ إلى شیء آخر فی الجملة و هو غیر حقیقی بل اضافی کقولک ما زید الا قائم بمعنی انه لا يتجاوز القيام إلى القعود لا بمعنی انه لا يتجاوزہ إلى صفةٍ اُخرٍ اصلاً وانقسامہ إلى الحقیقی والاضافی بهذا المعنی لا ینافی کون التخصیص مطلقاً من قبیل الاضافات۔

ترجمہ: اور تصریحی ہے اور غیر حقیقی ہے اس لئے کہ ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا یا تو بحسب الحقیقۃ اور نفس الامر میں ہوگا اس طور پر کہ شے اول شے ثانی سے اس کے غیر کی طرف بالکل تجاوز نہ کرے اور یہ تصریحی ہے یا دوسری شے کی طرف اضافت کرتے ہوئے ہوگا۔ اس طور پر کہ شے اول شے ثانی سے اس شے کی طرف تجاوز نہ کرے کوئی اہم لہ شے آخر کی طرف متجاوز ہو سکتی ہو اور یہ تصریحی ہے بلکہ اضافی ہے جیسے تیرا قول ما زید الا قائم بایں معنی کہ قیام بقعود کی طرف متجاوز نہیں ہوگا نہ یہ معنی کہ وہ دوسرے صفت کی طرف بالکل متجاوز نہ ہوگا اور قصر حقیقی اور اضافی کی طرف اس معنی کے اعتبار سے منقسم ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے۔ تخصیص مطلقہ اضافات کے قبیل سے ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف قصر کی تقسیم بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ قصر کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) غیر حقیقی، کیونکہ ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا یعنی ایک شے کو دوسری پر منحصر کرنا یا تو حقیقت اور نفس الامر کے اعتبار سے ہوگا اس طور پر کہ شے اول یعنی مقصور شے ثانی یعنی مقصور علیہ سے اس کے علاوہ کی طرف قطعاً متجاوز نہ ہوگی اور یا ایک شے کو دوسری شے پر منحصر کرنا کسی معینہ شے کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوگا یعنی شے اول (مقصود) شے ثانی (مقصود علیہ) سے اس معینہ شے کی طرف متجاوز نہ ہوگی اگرچہ اس کے علاوہ دوسری اشیاء کی طرف متجاوز ہو سکتی ہو۔ اگر اول ہے تو قصر حقیقی ہے اور اگر ثانی ہے تو قصر غیر حقیقی اور اضافی ہے اول کی مثال ”ما خاتم الانبیاء والمرسلین“ محمدؐ ہے (انبیاء اور مرسل کا خاتم سوائے محمدؐ کے کوئی نہیں ہے) اس مثال میں نبوت اور رسالت کے ختم کو چونکہ محمد ﷺ پر منحصر کیا گیا ہے اور آپ کے علاوہ ہر ایک سے اس کی نفی کی گئی ہے چنانچہ ختم نبوت آپ ﷺ سے آپ کے علاوہ کی طرف قطعاً متجاوز نہیں ہے اس لئے اس مثال میں قصر حقیقی ہوگا۔ ثانی کی مثال ما زید الا قائم ہے (زید کھڑا ہی ہے) اس مثال میں زید کو قیام پر چونکہ قعود کی طرف نسبت کرتے ہوئے مقصور کیا گیا ہے نہ کہ تمام اوصاف کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس لئے اس مثال میں قصر غیر حقیقی اور قصر اضافی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ زید قیام سے قعود کی طرف متجاوز نہیں ہے یعنی زید وصف قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے اگرچہ دوسرے اوصاف کی طرف متجاوز ہو سکتا ہے یعنی دوسرے اوصاف کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے۔

وانقسامہ إلى الحقیقی والاضافی الخ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قصر، تخصیص شے شی کو کب ہے اور تخصیص چونکہ مقصور اور مقصور علیہ کے درمیان نسبت ہوتی ہے اس لئے تخصیص امور اضافیہ میں سے ہوگی اور جب تخصیص امور اضافیہ میں سے ہے تو قصر بھی امور اضافیہ میں سے ہوگا اور جب قصر امور اضافیہ میں سے ہے تو اس کا حقیقی کے ساتھ متصف ہونا یعنی حقیقی کو اس کی قسم قرار دینا ممنوع ہوگا کیونکہ حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کا تعقل اور سمجھنا غیر پر موقوف نہ ہو اور اضافی اس کو کہتے ہیں جس کا تعقل غیر پر موقوف ہو۔

الحاصل ان دونوں کے درمیان تضاد ہے اور احد الضدین آخر کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے لہذا قصر جو امور اضافیہ میں سے ہے نہ ہی بھی حقیقی کے ساتھ متصف نہیں ہوگا یعنی حقیقی کو قصر کی قسم قرار دینا درست نہ ہوگا۔ دوسری خرابی یہ ہوگی کہ قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف منقسم ہونا تقسیم شے الی نفسہ و الی غیرہ ہے اس طور پر کہ قصر بھی امور اضافیہ میں سے ہے اور اس کی ایک قسم بھی اضافی ہے پس قصر اپنی

ذات یعنی اضافی کی طرف منقسم ہوا اور اپنے غیر یعنی حقیقی کی طرف منقسم ہوا اور اس کا نام انقسام شے الی نفسہ والی غیرہ ہے۔ اور یہ باطل ہے لہذا قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف منقسم ہونا بھی باطل ہے۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقی سے مراد وہ نہیں ہے جس کا تعقل فی حد ذاتہ ہو اور دوسرے پر موقوف نہ ہو بلکہ حقیقی سے مراد وہ ہے جو مقصور علیہ کے عداوہ تمام کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو یعنی حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ حکم صرف مقصور علیہ میں پایا جائے اس کے علاوہ کسی میں نہ پایا جائے اور جب ایسا ہے تو حقیقی کا تعقل اور سمجھنا بھی مقصور اور مقصور علیہ پر موقوف ہوگا جیسا کہ اضافی کا تعقل اور سمجھنا مقصور اور مقصور علیہ پر موقوف ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ حقیقی میں مقصور علیہ کے جمع ماعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے اور اضافی میں بعض ماعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے اور جب حقیقی میں مقصور علیہ کے جمع ماعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے تو قصر جو امور اضافیہ میں سے ہے اس کا حقیقی کے ساتھ متصف ہونا اور حقیقی کو اس کی قسم قرار دینا بھی درست ہوگا دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ مقسم یعنی قصر میں مطلقاً تخصیص سے خواہ حقیقی ہو خواہ اضافی ہو اور اس کی ایک قسم یعنی اضافی میں مطلق تخصیص نہیں ہے بلکہ مقصور علیہ کے بعض ماعدا کی طرف نسبت کرتے ہوئے تخصیص ہے اور جب ایسا ہے تو مقسم اور قسم کے درمیان فرق ہوگا عینیت نہ ہوگی اور جب مقسم اور قسم کے درمیان فرق ہو گیا اور مینیت باقی نہ رہی تو قصر کا اضافی کی طرف منقسم ہونا بھی اضافیت شے الی نفسہ نہ ہوگا۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ قصر امور اضافیہ میں سے ہے۔

(فوائد) یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ جب حقیقی اور اضافی دونوں امور اضافیہ میں سے ہیں تو ایک کا نام اضافی اور ایک کا نام حقیقی کیوں تجویز کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اضافی میں چونکہ مضاف الیہ (یعنی بعض ماعدا) متعین ہوتا ہے اسلئے اس کا نام اضافی تجویز کیا گیا اور حقیقی میں مقصور علیہ کے جمع ماعدا کی طرف نسبت ہونے کی وجہ سے چونکہ ہیئتہ تخصیص پائی جاتی ہے اسلئے اس کا نام حقیقی تجویز کیا گیا۔

وکلّ منهما اثنیٰ من الحقیقی وغیرہ نوعان قصرُ الموصوف علی الصفة وهو ان لا يتجاوز الموصوف من تلك الصفة الى صفة اخرى لكن يجوز ان تكون تلك الصفة لموصوف آخر وقصر الصفة علی الموصوف وهو ان لا يتجاوز تلك الصفة عن ذلك الموصوف الى موصوف آخر لكن يجوز ان يكون لذلك الموصوف صفات اخرى والمراد بالصفة ههنا الصفة المعنوية اعنی المعنی القائم بالغير لا النعت النحویة اغنی التابع الذی یدل علی معنی فی متبوعه غیر الشمول .

ترجمہ: اور حقیقی اور غیر حقیقی میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں قصر موصوف علی الصفت اور وہ یہ ہے کہ موصوف اس صفت سے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہ ہو لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ یہ صفت دوسرے موصوف کیلئے بھی ہو اور قصر صفت علی الموصوف اور وہ یہ ہے کہ صفت اس موصوف سے دوسرے موصوف سے مراد صفت معنویہ ہے یعنی معنی قائم بالغير نہ کہ نعت نحوی یعنی وہ تابع جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کے متبوع میں ہوں شمول کے علاوہ۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ قصر حقیقی اور غیر حقیقی دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف۔ قصر موصوف علی الصفت کا مطلب یہ ہے کہ موصوف اس صفت سے جس پر موصوف کو منحصر کیا گیا ہے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ یہ صفت دوسرے موصوف میں پائی جاسکتی ہو مثلاً مازید الا قائم میں زید کو قائم پر منحصر کیا گیا ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ زید قائم ہی ہے یعنی زید صرف صفت قیام کے ساتھ متصف ہے اور صفت قیام سے دوسری صفت قعود کی طرف متجاوز نہیں ہے اگرچہ یہ صفت دوسرے موصوف یعنی زید کے علاوہ میں بھی پائی جاسکتی ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ زید کے علاوہ دوسرے لوگ بھی قیام کے ساتھ متصف ہوں اور قصر

صفت علی الموصوف کا مطلب یہ ہے کہ صفت اس موصوف سے جس پر صفت کو منحصر کیا گیا ہے دوسرے موصوف کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ اس موصوف کے لئے دوسری صفات ہو سکتی ہیں مثلاً ما قائم الا زید (زید ہی کھڑا ہے) میں صفت قیام کو زید پر منحصر کیا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ صفت قیام زید سے دوسرے موصوف یعنی زید کے علاوہ کی طرف متجاوز نہیں ہے اگرچہ زید کیسے اکل و شرب وغیرہ دوسری صفات ثابت ہو سکتی ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہاں باب قصر میں صفت سے مراد صفت معنوی ہے نہ کہ نعت نحوی۔ صفت معنوی اس معنی کو کہتے ہیں جو غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور نعت نحوی اس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کے متبوع میں پائے جاتے ہوں شمول کے علاوہ۔

نعت نحوی کی اس تعریف میں تابع کا لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو تمام توابع کو شامل ہے اور الذی یدل علی معنی فی مبعودہ فصل کے مرتبہ میں ہے جس کے ذریعہ بدل، عطف بیان اور وہ تاکید جو شمول کے لئے نہ ہو خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ ایسے معنی پر دلالت نہیں کرتے ہیں جو متبوع میں پائے جاتے ہوں اور غیر شمول دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ لفظ کل اور اس کے اخوات کے ساتھ جو تاکید آئی ہے وہ خارج ہو گئی کیونکہ لفظ کل اور اس کے اخوات کے ساتھ جو تاکید آتی ہے وہ شمول کے لئے ہوتی ہے بہر حال باب قصر میں صفت سے صفت معنوی مراد ہے نعت نحوی مراد نہیں ہے اس لئے کہ نعت نحوی کو قصر کے طریقوں میں سے کسی طریقے میں کوئی دخل نہیں ہے یعنی قصر کے جو طریقے بیان کئے گئے ہیں نعت نحوی میں ان میں سے کوئی طریقہ نہیں پایا جاتا ہے مثلاً قصر کا ایک طریقہ لا کے ساتھ عطف ہے مگر نعت نحوی میں لا کے ساتھ عطف نہیں ہوتا ہے اور نعت نحوی نہ کلمہ الا کے بعد واقع ہوتی ہے اور نہ کلمہ انما کے بعد اور نہ ہی نعت نحوی کو مقدم کیا جاسکتا ہے اور نہ نعت نحوی اور اس کے معنوت کے درمیان ضمیر فصل لائی جاسکتی ہے اور نہ نعت نحوی مسند اور مسند الیہ ہوتی ہے کہ مسند کو معرف لا کر قصر کا ارادہ کر لیا جائے۔ غرض یہ ہے کہ نعت نحوی میں قصر کا کوئی طریقہ نہیں پایا جاتا ہے لہذا باب قصر میں نعت نحوی مراد لینا بالکل صحیح نہ ہوگا۔

وَبَيْنَهُمَا عَمُومٌ مِنْ وَجْهِ لِنَصَادُقِ هُمَا فِي مِثْلِ اعْجَبْنِي هَذَا الْعِلْمَ وَتَفَارُقِهِمَا فِي مِثْلِ الْعِلْمِ حَسَنٌ وَمَرْئُتُ بِهِذَا الرَّجُلِ وَأَمَّا نَحْوُ قَوْلِكَ مَا زَيْدٌ إِلَّا أَخُوكَ وَمَا الْبَابُ إِلَّا سَاجٌ وَمَا هَذَا إِلَّا زَيْدٌ فَمِنْ قَصْرِ الْمَوْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ تَقْدِيرًا إِذَا الْمَعْنَى أَنَّهُ مَقْصُورٌ عَلَى الْإِتِّصَافِ بِكَوْنِهِ أَخًا أَوْ سَاجًا أَوْ زَيْدًا.

ترجمہ: اور ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ اعجبنی هذا العلم جیسی مثال میں دونوں صادق ہیں اور العلم حسن اور مررت بہذا الرجل جیسی مثال میں دونوں الگ الگ ہیں اور بہر حال تیرے قول ما زید الا اخوک اور ما الباب الا ساج اور ما ہذا الا زید جیسی مثالوں میں قصر موصوف علی الصفت تقدیری ہے اس لئے کہ معنی یہ ہیں کہ یہ وہ بھائی یا ساج یا زید ہونے پر منحصر ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ نعت نحوی اور صفت معنوی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ عموم و خصوص من وجہ کہتے ہیں دو کلموں میں سے ہر ایک کلمہ کا دوسری کلمی کے بعض افراد پر صادق آنا اور بعض پر صادق نہ آنا۔ عموم و خصوص من وجہ کے متحقق ہونے کے لئے تین مثالوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک مثال مادہ اجتماعی کی جہاں دونوں کلی صادق آئیں اور دو مثالیں مادہ افتراق کی جہاں ایک کلی صادق آئے دوسری صادق نہ آئے مثلاً حیوان اور ابيض کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ بگلا میں حیوان اور ابيض دونوں کلیاں جمع ہیں اور بھینس میں حیوان تو صادق آتا ہے مگر ابيض نہیں اور دودھ میں ابيض تو صادق آتا ہے مگر حیوان نہیں۔ پس صفت معنوی اور نعت نحوی کے لئے چونکہ تین مثالیں بن جاتی ہیں اس لئے ان کے درمیان عموم و خصوص میں وجہ کی نسبت ہوگی مادہ اجتماعی کی مثال تو اعجبنی هذا العلم ہے کیونکہ العلم ترکیب میں ہذا کی نعت نحوی بھی ہے اور علم چونکہ معنی قائم باغیر میں اس لئے یہ صفت معنوی بھی ہے اور العلم حسن میں علم صفت معنوی تو ہے مگر نعت نحوی نہیں ہے اس لئے کہ العلم ترکیب میں مسند الیہ واقع ہے اور مررت بہذا الرجل میں رجل نعت نحوی تو ہے مگر صفت معنوی نہیں ہے

لیکن یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ صفت نحوی سے مراد تو لفظ ہوتا ہے اور صفت معنوی سے مراد معنی ہوتا ہے اور لفظ اور معنی کے درمیان تباہی ہوتا ہے لہذا ان دونوں کے درمیان تباہی کی نسبت ہونی چاہئے نہ عموم و خصوص من بعد کی اس کا جواب یہ ہے کہ صفت معنوی اور صفت نحوی کے مدلول کے درمیان نسبت بیان کرنا مقصود ہے اور صفت معنوی اور صفت نحوی کے مدلول کے درمیان کوئی تباہی نہیں ہے یہ صفت نحوی اور صفت معنوی کے دال کے درمیان نسبت بیان کرنا مقصود ہے اور ان دونوں کے درمیان بھی کوئی تباہی نہیں ہے۔

واما نحو قولک سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے حقیقی و غیر حقیقی دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف یعنی قصر حقیقی ہو یا غیر حقیقی ہوا ان دونوں میں سے ایک ضرور ہوگا قصر موصوف علی الصفت ہوگا یا قصر صفت علی الموصوف ہوگا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مثالوں میں قصر ہے مگر ان دونوں قسموں میں سے کوئی بھی نہیں ہے مثلاً مازید الا اخوک میں زید کو اخوک پر اور ماہالباب الاساج میں باب کو ساج پر اور ماہذا الازید میں ہذا کو زید پر منحصر کیا گیا ہے مگر ان مثالوں میں نہ قصر موصوف علی الصفت ہے اور نہ قصر صفت علی الموصوف ہے کیونکہ ان مثالوں میں کوئی صفت معنوی ہی نہیں ہے کہ اس پر قصر کیا جائے یا اس کا قصر کیا جائے اس کا جواب یہ ہے کہ ان مثالوں میں تقدیراً قصر موصوف علی الصفت ہے یعنی ان مثالوں میں موصوف و صفت مقدرہ پر منحصر کیا گیا ہے اس طور پر کہ اخوک، ساج اور زید میں تاویل کر کے انکو صفت معنوی بنایا گیا ہے چنانچہ معنی یہ ہوں گے کہ زید منحصر ہے تیرا بھائی ہونے پر اور دروازہ منحصر ہے ساگون ہونے پر اور اشراہ منحصر ہے زید ہونے پر۔ الحاصل جب تاویل کر کے اخوک، ساج اور زید کو صفت معنوی بنالیا گیا ہے تو ان مثالوں میں بلاشبہ قصر موصوف علی الصفت ہوگا۔

والاول ائی قصر الموصوف عسی الصفة من الحقیقی نحو ما زید الا کاتب اذا ارید انه لا یتصف

بغیرہا ائی غیر الکتابہ و هو لا یکاد یوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشیء حتی یمکن اثبات شئی منها و نفی ما عداها بالکلیۃ بل هذا محال لان للصفة المنفیة نقیضاً و هو من الصفات التي لا یمکن نفیها ضرورة امتناع ارتفاع النقیضین مثلاً اذا قلنا ما زید الا کاتب و اردنا انه لا یتصف بغیرہا لزم ان لا یتصف بالقیام ولا بنقیضه و هو محال۔

ترجمہ: اور اول یعنی قصر موصوف علی الصفت حقیقی جیسے مازید الا کاتب جب یہ مراد ہو کہ وہ غیر کتابت کے ساتھ متصف نہیں ہے اور وہ موجود ہی نہیں ہے اس لئے کہ ایک شے کی تمام صفات کا احاطہ معذراً ہے حتیٰ کہ ان میں سے ایک کا اثبات اور اس کے ماعدان فی بالکلیہ ممکن ہو بلکہ یہ محال ہے کیونکہ صفت منفیہ کے لئے نقیض بھی ہوتی ہے اور نقیض ان صفات میں سے ہے جس کی نفی ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ ارتقاہاً نقیضین کا مرتفع ہونا ایک بدیہی چیز ہے مثلاً جب ہم نے کہا کہ مازید الا کاتب اور ہم نے ارادہ کیا کہ وہ غیر کتابت کے ساتھ متصف نہیں ہے تو لازم آئے گا کہ قیام کے ساتھ متصف نہ ہو اور نہ اس کی نقیض کے ساتھ حالانکہ یہ محال ہے۔

تشریح: مصنف نے قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال میں فرمایا ہے مازید الا کاتب زید کا کاتب ہی ہے (مصنف فرماتا ہے کہ مازید الا کاتب قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال اس وقت ہوگی جبکہ متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید وصف کتابت کے علاوہ کسی دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے یعنی وصف کتابت تو اس کے لئے ثابت ہے لیکن وصف کتابت کے علاوہ باقی دوسری تمام صفات اس سے مستفی ہیں اور اگر متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید وصف کتابت کے ساتھ متصف ہے اور اس کے مقابل کسی متعینہ صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے مثلاً شعر کے ساتھ متصف نہیں ہے تو اس صورت میں یہ کلام قصر موصوف علی الصفت اضافی کی مثال ہوگا نہ کہ حقیقی۔ بہر حال مازید الا کاتب قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال اس وقت ہوگا جبکہ متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید کے لئے وصف کتابت ثابت ہے اور اس کے

علاوہ باقی دوسری تمام صفات منہی ہیں۔ مصنف فرماتے ہیں کہ بلغاء کے کلام میں یہ مثال موجود اور محقق نہیں ہے کیونکہ اس مثال کے موجود ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مستحکم کو ایک شے کی تمام صفات معلوم ہوں اور اس کے لئے ان کا احاطہ کرنا ممکن ہوتا کہ ان میں سے اس شے کے لئے ایک صفت کو ثابت کر سکے اور اس کے علاوہ باقی تمام صفات کی اس سے نفی کر سکے۔ حالانکہ صفات کے کثیر ہونے کی وجہ سے اور ان میں سے بہت سی صفات کے مخفی ہونے کی وجہ سے مستحکم کے لئے ان تمام کا احاطہ کرنا معذرہ ہے۔ شارح ترقی کر کے فرماتے ہیں کہ یہ ہی نہیں کہ قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی مثال موجود نہیں ہے بلکہ اس کا پایا جانا محال ہے اس لئے کہ موصوف سے جس صفت کی نفی کی گئی ہے اس کی نفیض بھی ضرور ہوگی اور اس کی نفیض کی نفی کرنا ناممکن ہے کیونکہ ایک صفت کی نفی کرنے کے بعد جب آپ اس کی نفیض کی نفی کریں گے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا حالانکہ ارتفاع نقیضین کا ممتنع ہونا ایک بدیہی چیز ہے مثلاً جب ہم نے مازید الا کاتب کہا اور ارادہ یہ کیا کہ زید کتابت کے علاوہ دوسری صفات کے ساتھ متصف نہیں ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ زید نہ قیام کے ساتھ متصف ہو اور نہ عدم قیام کے ساتھ متصف ہو اور قیام اور عدم قیام دونوں کے ساتھ متصف نہ ہونا ارتفاع نقیضین ہے جو کہ محال ہے اور یہ محال چونکہ قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی وجہ سے لازم آیا ہے اس لئے قصر موصوف علی الصفت حقیقی بھی محال ہوگا۔

والثانی ائی قصر الصفة علی الموصوف من الحقیقی کثیر نحو مافی الدار الازید علی معنی ان الحصول فی الدار المعینة مقصور علی زید.

ترجمہ: اور ثانی یعنی قصر صفت علی الموصوف حقیقی کثیر الوقوع ہے جیسے مانی الدار الازید (گھر میں زید ہی ہے) ہاں معنی نہ معین گھر میں حصول، زید پر منحصر ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ دوم یعنی قصر صفت علی الموصوف حقیقی کثیر الوقوع ہے یعنی اس کا وجود محال اور ناممکن نہیں ہے کیونکہ موصوف کے تمام افراد کا احاطہ کرنا معذرہ نہیں ہے بلکہ ممکن ہے مثلاً مافی الدار الازید میں دار معینہ میں حصول زید پر منحصر ہے یعنی دار معینہ میں زید کا حصول ہے اور زید کے علاوہ باقی تمام افراد انسان کی نفی ہے اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ دار معینہ میں حصول کو زید پر منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ گھر عادتاً ہوا سے خالی نہیں ہوتا ہے اور جب گھر میں زید بھی ہوگا اور ہوا بھی ہوگی تو حصول کو زید میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زید کی نوع سے نفی کرنا مراد ہے مطلق شے سے نفی کرنا مراد نہیں ہے یعنی مانی الدار الازید کہہ کر یہ کہنا مقصود ہے کہ گھر میں زید کے علاوہ کوئی انسان نہیں ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں قصر قصر اضافی ہوگا کیونکہ اس صورت میں بعض یعنی انسان کے اعتبار سے قصر ہے۔ دوسری اشیاء یعنی ہوا وغیرہ کے اعتبار سے قصر نہیں ہے اور اس کا نام قصر اضافی ہے لہذا ”ما فی الدار الازید“ کو قصر صفت علی الموصوف اضافی کی مثال کہنا چاہئے نہ کہ حقیقی کی اور اس طرح کی بات تو قصر موصوف علی الصفت میں بھی صحیح ہے حالانکہ آپ نے اس کو معذرا اور محال کہا ہے کیونکہ ”ما ہذا الثوب الا ابیض“ کا مطلب یہ ہے کہ یہ کپڑا سفیدی کے علاوہ کسی رنگ میں رنگا ہوا نہیں ہے۔

الحاصل یہ مثال اعتراض سے خالی نہیں ہے۔ قصر صفت علی الموصوف حقیقی کیلئے زیادہ بہتر یہ مثال ہے ”واجب بالذات اللہ“ (واجب بالذات اللہ ہی ہے) ما خاتم الانبیاء الامم صلی اللہ علیہ وسلم (خاتم الانبیاء محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں) پہلی مثال میں واجب بالذات اللہ پر منحصر ہے یعنی اللہ کے لئے ثابت ہے اور باقی تمام سے منہی ہے اور دوسری مثال میں ختم نبوت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ثابت ہے اور باقی تمام سے منہی ہے اور جب ایسا ہے تو ان کو قصر صفت علی الموصوف حقیقی کی مثال قرار دینا زیادہ بہتر ہے۔

وَقَدْ يُقْصَدُ بِهِ اِیْ بِالْثَّانِیِ الْمَبَالِغَةُ لِعَدَمِ الْاِعْتِدَادِ بِغَیْرِ الْمَذْکُورِ کَمَا یُقْصَدُ بِقَوْلِنَا مَا فِی الدَّارِ الْاَزِیدِ اَنْ جَمِیعُ مَنْ فِی الدَّارِ مَثْنٌ عَدَا زَیْدًا فِی حُکْمِ الْعَدَمِ فِیْکُونُ قَصْرًا حَقِیقًا اِذْ عَاطِیًا وَاَمَّا فِی الْقَصْرِ الْغَیْرِ الْحَقِیقِ فَلَا یُجْعَلُ غَیْرِ الْمَذْکُورِ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ بَلْ یَکُونُ الْمُرَادُ اَنْ الْحَصُولَ فِی الدَّارِ مَقْصُورٌ عَلٰی زَیْدٍ بِمَعْنٰی اَنَّهُ لَیْسَ حَاصِلًا لِعَمَرٍ وَاِنْ کَانَ حَاصِلًا لِبَکَرٍ وَخَالِدٍ ۔

ترجمہ: اور کبھی ثانی سے مبالغہ مقصود ہوتا ہے غیر مذکور کا اعتبار نہ کرنے کی وجہ سے جیسے ہمارے قول ما فی الدار الازید سے یہ ارادہ کیا جائے کہ زید کے علاوہ وہ تمام لوگ جو گھر میں ہیں نہ ہونے کے حکم میں ہیں پس یہ قصر حقیقی ادعائی ہوگا اور بہر حال قصر غیر حقیقی میں تو غیر مذکور نہ ہونے کے حکم میں نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ گھر میں حاصل ہونا زید پر منحصر ہے بایں معنی کہ وہ عمر و کیلئے حاصل نہیں ہے اگرچہ بکر اور خالد کیلئے حاصل ہو۔

تشریح: مصنف نے فرمایا کہ قصر علی الموصوف حقیقی کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیق (۲) قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی۔ قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیق کا بیان تو پہلے گذر چکا ہے کہ صفت ایک موصوف کے لئے ثابت ہو اور باقی تمام سے منہی ہو جیسے ما فی الدار الازید میں کہ دار معینہ میں حاصل ہونا صرف زید کے لئے ثابت ہے اور زید کے علاوہ باقی تمام افراد انسان سے منہی ہے الحاصل اس مثال میں قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیق ہے۔ اور قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی یہ ہے کہ اس سے مبالغہ مقصود ہو اس طور پر کہ مذکور کے علاوہ باقی تمام افراد کو نہ ہونے کے حکم میں اتار لیا جائے مثلاً ما فی الدار الازید اس وقت کہا جائے جبکہ گھر میں زید بھی ہو اور زید کے علاوہ کچھ افراد اور ہوں تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تکلم نے زید کے علاوہ ان تمام افراد کو جو گھر میں موجود ہیں نہ ہونے کے حکم میں فرض کر لیا ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ گھر میں صرف زید ہے زید کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے اور یہ بلاشبہ قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی ہے۔

وَاَمَّا فِی الْقَصْرِ الْغَیْرِ الْحَقِیقِ سے شارح نے قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی اور قصر اضافی کے درمیان فرق بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ قصر ادعائی میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے اور غیر مذکور کو نہ ہونے کے حکم میں فرض کر لیا جاتا ہے اور قصر اضافی میں نہ تو مبالغہ مقصود ہوتا ہے اور نہ ہی غیر مذکور کو عدم کے مرتبہ میں فرض کیا جاتا ہے مثلاً قصر اضافی کی صورت میں مانی الدار الازید (گھر میں حاصل ہونا زید پر منحصر ہے) کا مطلب یہ ہے کہ عمر و کیلئے حصول فی الدار ثابت نہیں ہے اگرچہ بکر اور خالد کیلئے ثابت ہے یعنی بکر اور خالد جو گھر میں موجود ہیں ان کو نہ ہونے کے حکم میں فرض نہیں کیا ہے بلکہ زید پر حصول فی الدار کو عمر و کے مقابلہ میں منحصر کیا ہے تمام افراد کے مقابلہ میں منحصر نہیں کیا ہے اس کے برخلاف قصر حقیقی ادعائی کہ اس میں حصول فی الدار کو زید پر تمام افراد کے مقابلہ میں منحصر کیا گیا ہے اور زید کے علاوہ وہ افراد جو گھر میں ہیں مثلاً بکر اور خالد تو ان کو عدم اور نہ ہونے کے مرتبہ میں فرض کر لیا گیا ہے۔

وَالْاَوَّلُ اِیْ قَصْرُ الْمَوْصُوفِ عَلٰی الصِّفَةِ مِنْ غَیْرِ الْحَقِیقِیِّ تَخْصِیصُ اَمْرِ بِصِفَةٍ دُونَ صِفَةٍ اُخْرٰی اَوْ مَكَانَهَا اِیْ تَخْصِیصُ اَمْرِ بِصِفَةٍ مَكَانَ صِفَةٍ اُخْرٰی وَالثَّانِیْ اِیْ قَصْرُ الصِّفَةِ عَلٰی الْمَوْصُوفِ مِنْ غَیْرِ الْحَقِیقِیِّ تَخْصِیصُ صِفَةٍ بِاَمْرِ دُونَ اَمْرِ اُخَرَ اَوْ مَكَانَهُ وَقَوْلُهُ دُونَ اُخْرٰی مَعْنَاهُ مُتَجَاوِزًا عَنِ الصِّفَةِ الْاُخْرٰی فَاِنَّ الْمَخَاطَبَ اِعْتَقَدَ اشْتِرَاکَهُ فِی صِفَتَیْنِ وَالتَّكْلِمُ یُخَصِّصُهُ بِاحْدَاهُمَا وَیَتَجَاوِزُ عَنِ الْاُخْرٰی وَمَعْنٰی دُونَ فِی الْاَصْلِ اِدْنٰی مَكَانٍ مِنْ الشَّیْءِ یُقَالُ هَذَا دُونَ ذَاكَ اِذَا کَانَ اَحْطَ مِنْهُ قَلِیلًا ثُمَّ اسْتَعْمِرَ لِلتَّفَاوُتِ فِی الْاَحْوَالِ وَالرُّتْبِ ثُمَّ اتَّسَعَ فِیْهِ فَاسْتَعْمَلَ فِی

کل تجاوز حد و تخطی حکم الی حکم - ترجمہ: اور اول یعنی قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی ایک امر کا ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسری صفت کے ساتھ یا دوسری صفت کی جگہ یعنی ایک امر کو ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا دوسری صفت کی جگہ اور ثانی یعنی قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی ایک صفت کو ایک امر کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسرے کے ساتھ یا دوسرے کی جگہ اور ماتن کا قول دون آخری اس کے معنی ہیں دوسری صفت سے تجاوز کرتے ہوئے اس لئے کہ مخاطب موصوف کو دو صفتوں میں شریک کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے اور متکلم اس کو ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ خاص کرنا ہے اور دوسری سے تجاوز کرتا ہے اور دون کے معنی اصل میں پست جگہ کے ہیں کہا جاتا ہے ہذا دون ذاک جب یہ اس سے کچھ پست ہو پھر احوال و مراتب میں تفاوت کے لئے مستعار لیا گیا ہے پھر اس میں وسعت کی گئی تو ایک حد سے دوسری حد کی طرف اور ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف تجاوز کرنے میں مستعمل ہونے لگا۔

تشریح: جس طرح قصر حقیقی کی دو قسمیں تھیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف اسی طرح قصر غیر حقیقی اور اضافی کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف۔ یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ قصر غیر حقیقی کی پہلی قسم یعنی قصر موصوف علی الصفت کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) تخصیص امر بصفة دون صفة آخری (۲) تخصیص امر بصفة مکان صفة آخری اول یعنی تخصیص امر بصفة دون صفة آخری کا مطلب یہ ہے کہ متکلم ایک امر یعنی موصوف کو ان دو صفتوں میں سے جن کے بارے میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ یہ دونوں صفتیں اس موصوف میں مشترک طور پر پائی جاتی ہیں ایک پر منحصر کرے اور دوسری صفت سے تجاوز کرے اور اس کو چھوڑ دے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید کتبت اور شعر دونوں کے ساتھ متصف ہے یعنی زید کا تب بھی ہے اور شاعر بھی مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مازید الا کاتب۔ زید صرف کاتب ہے شاعر نہیں ہے اسی کو قصر افراد کہا جاتا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

دوم یعنی تخصیص امر بصفة مکان صفة آخری کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب جس صفت پر موصوف کو منحصر کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے متکلم اس کی جگہ دوسری صفت پر منحصر کرے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید صفت قعود کے ساتھ متصف ہے مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے مازید الا قائم۔ زید کھڑا ہی ہے یعنی مخاطب کا اعتقاد غلط ہے صحیح بات یہ ہے کہ زید صفت قیام کے ساتھ متصف ہے صفت قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے اسی کو قصر قلب کہا جاتا ہے اور یا مخاطب دو صفتوں کے درمیان متردد ہو اور متکلم ان دونوں میں سے ایک کو متعین کر دے مثلاً مخاطب اس بارے میں متردد ہے کہ معلوم نہیں زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ۔ پس متکلم نے ایک یعنی صفت قیام کو متعین کرتے ہوئے کہا مازید الا قائم زید کھڑا ہے بیٹھا نہیں ہے۔ اسی کا نام قصر تعین ہے۔

الحاصل ناضل مصنف نے تخصیص امر بصفة دون صفة آخری کہہ کر قصر افراد کو بیان کیا ہے اور او مکانہا کہہ کر قصر قلب اور قصر تعین کو بیان کیا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ قصر غیر حقیقی اور اضافی کی دوسری قسم یعنی قصر صفت علی الموصوف کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) تخصیص صفة بامر دون امر آخر (۲) مکانہ۔ تخصیص صفة بامر دون امر آخر کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ ایک وصف میں دو موصوف شریک ہیں مثلاً یہ اعتقاد ہو کہ ہاشم اور مسعود دونوں کھڑے ہیں یعنی کھڑے ہونے میں دونوں شریک ہیں لیکن متکلم اس کو رد کرتے ہوئے کہتا ہے ”ما قائم الا ہاشم“ ہاشم ہی کھڑا ہے یعنی وصف قیام ہاشم پر منحصر ہے اور مسعود سے منہی ہے اسی کا نام قصر افراد ہے اور مکانہ

کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب جس موصوف پر صفت کو منحصر کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے متکلم اس کے اعتقاد کو رد کرے اس موصوف کی جگہ

دوسرے موصوف پر منحصر کرے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ صرف مسعود کھڑا ہے یعنی وصف قیام، مسعود پر منحصر ہے اور متکلم اس اعتقاد کو رد کر کے یوں کہے ”ما قائم الا ہاشم“ ہاشم ہی کھڑا ہے یعنی مسعود کے کھڑا ہونے کا اعتقاد غلط ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ ہاشم کھڑا ہے اس کو قصر قلب کہا جاتا ہے اور یا مخاطب متردد ہو وہ نہیں جانتا کہ مسعود کھڑا ہے یا ہاشم اس وقت ماقائم الا ہاشم کہہ کر متکلم نے ہاشم کے کھڑا ہونے کو متعین کر دیا۔ اس صورت میں یہ کلام قصر تعین کی مثال ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن کے قول دون اخری کے معنی یہ ہیں کہ دوسری صفت سے تجاوز کرتے ہوئے یعنی دوسری صفت درجہ سکوت میں نہیں ہے بلکہ اس کی نفی کرنا مقصود ہے کیونکہ مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ ایک موصوف دو صفتوں میں شریک ہے اور متکلم اس کی تردید کرنے کے لئے ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ خاص کرتا ہے اور دوسری صفت سے تجاوز کرتا ہے یعنی دوسری صفت کی نفی کرتا ہے اور اس کو ترک کرتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اصل معنی کے اعتبار سے لفظ دون پست اور نشیمن زمین کے لئے بولا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے هَذَا الْبَيْتُ دُونَ ذَالِكَ الْبَيْتِ یہ حجرہ اس حجرے سے نشیب میں ہے پھر مجازاً احوال اور رتبوں کے تفاوت کے لئے استعمال ہونے لگا مثلاً کہا جاتا ہے ”زید دون بکر“ زید رتبہ میں بکر سے کمتر ہے پھر اس میں مزید وسعت پیدا کی گئی اور وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف اور ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف نقل کرنے کے لئے استعمال ہونے لگا اگرچہ وہاں احوال اور رتبوں میں تفاوت نہ ہو۔

وَلَقَائِلِ اِنْ يَقُولُ اِنْ اُرِيدَ بِقَوْلِهِ دُونَ اُخْرَى وَ دُونَ اُخَرَ دُونَ صِفَةٍ وَاحِدَةٍ اُخَرَ وَ دُونَ اَمْرٍ وَاحِدٍ اُخَرَ فَقَدْ خَرَجَ عَنْ ذَلِكَ مَا اِذَا اعْتَقَدَ الْمُخَاطَبُ اشْتِرَاكَ مَا فَوْقَ الْاِثْنَيْنِ كَقَوْلِنَا مَا زَيْدٌ اِلَّا كَاتِبٌ لِمَنْ اعْتَقَدَهُ كَاتِبًا وَ شَاعِرًا وَ مَنْجُمًا وَقَوْلِنَا مَا كَاتِبٌ اِلَّا زَيْدٌ لِمَنْ اعْتَقَدَ الْكَاتِبَ زَيْدًا وَ عَمْرًا وَ بَكْرًا وَ اِنْ اُرِيدَ اَعْمٌ مِنَ الْوَاحِدِ وَ غَيْرِهِ فَقَدْ دَخَلَ فِي هَذَا التَّفْسِيرِ الْقَصْرُ الْحَقِيقِيُّ وَ كَذَا الْكَلَامُ عَلَى مَكَانِ اُخْرَى وَ مَكَانِ اُخَرَ۔

ترجمہ: اور معترض کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اگر مصنف کے قول دون اخری اور دون آخر سے مراد دون صفت واحدہ اخری اور دون امر واحدہ آخر ہو تو اس سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جب مخاطب دو سے زیادہ کے اشتراک کا معتقد ہو جیسے ہمارا قول ما زید الا کاتب اس شخص سے جو زید کے بارے میں کاتب، شاعر اور منجم ہونے کا معتقد ہو اور ہمارا قول ”ما کاتب الا زید“ اس شخص سے جو زید، عمرو، بکرتینوں کے کاتب ہونے کا معتقد ہو اور اگر واحد اور غیر واحد سے عام مراد ہو تو اس تفسیر میں قصر حقیقی داخل ہو جائے گا یہ ہی گفتگوں مکان اخری اور مکان آخر کے بارے میں ہوگی۔

تشریح: اس عبارت میں شاعر نے مصنف کی بیان کردہ تعریف پر اعتراض کیا ہے یعنی مصنف نے قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی جو تعریف کی ہے اس پر ایک اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی کی تعریف میں دون اخری اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف میں دون آخر سے کیا مراد ہے کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ دون اخری سے مراد دون صفت واحدہ اخری ہو اور دون آخر سے دون امر واحد ہو اور مطلب یہ ہے کہ قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب ایک موصوف کو دو صفتوں میں مشترک خیال کرے اور متکلم موصوف کو ایک صفت پر منحصر کرے اور دوسری سے اس کی نفی کرے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب ایک صفت کو دو موصوف کے درمیان مشترک سمجھے مگر متکلم اس کو ایک موصوف پر منحصر کرے اور دوسرے سے اس کی نفی کرے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ واحد اور غیر واحد سے عام مراد ہو یعنی قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب موصوف کو دو صفتوں میں مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کرے دوسری سے نفی کرے یا دو سے زیادہ صفتوں میں مشترک خیال کرے اور متکلم ایک

پر منحصر کر کے باقی سے اس کی نفی کرے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب ایک صفت کو دو موصوف کے درمیان مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کر کے دوسرے سے اس کی نفی کر دے یا دو سے زیادہ موصوفوں کے درمیان مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کر کے باقی سے اس کی نفی کر دے اب اگر احتمال اول مراد ہے تو اس صورت میں قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف جامع نہ رہے گی اس طور پر کہ اس احتمال کی بناء پر قصر موصوف علی الصفت سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جس صورت میں مخاطب ایک موصوف کا دو سے زیادہ صفتوں کے درمیان اشتراک کا معتقد ہو مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ زید کا تب بھی ہے شاعر بھی ہے اور نجوی بھی ہے یعنی زید کو ان تینوں اوصاف کے درمیان مشترک سمجھتا ہے اور متکلم اس کا رد کرتے ہوئے زید کو کا تب ہونے پر منحصر کرتا ہے اور باقی دو صفتوں سے اس کی نفی کرتا ہے اور یہ صورت اس لئے خارج ہو جائے گی کہ آپ نے دونوں آخری سے مراد ایک صفت لی ہے یعنی یہ کہا ہے کہ متکلم ایک صفت پر موصوف کو منحصر کرے گا اور ایک سے اس کی نفی کرے گا حالانکہ مذکورہ مثال میں متکلم نے شاعر اور مخم دو صفتوں سے موصوف کی نفی کی ہے نہ کہ ایک سے۔

الحاصل اس احتمال کی بناء پر قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی کی تعریف سے یہ صورت خارج ہو جائے گی حالانکہ یہ صورت بالاتفاق قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی میں داخل ہے اسی طرح قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جس صورت میں مخاطب ایک صفت کا دو سے زیادہ موصوفوں کے درمیان اشتراک کا معتقد ہو مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ کا تب زید بھی ہے عمرو بھی ہے اور بکر بھی یعنی کا تب ہونے میں تینوں حضرات شریک ہیں لیکن متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے ما کاتب الا زید یعنی کا تب صرف زید ہے زید کے علاوہ عمرو اور بکر کا تب نہیں ہیں اور یہ صورت اس لئے خارج ہو جائے گی کہ آپ نے دون آخر سے ایک امر یعنی ایک موصوف مراد لیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ متکلم صفت کو ایک موصوف پر منحصر کرے گا اور ایک سے اس کی نفی کرے گا حالانکہ اس مثال میں متکلم نے دو موصوف (عمرو، بکر) سے کا تب ہونے کی نفی کی ہے نہ کہ ایک سے خلاصہ یہ کہ اس احتمال کی بناء پر قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف سے یہ صورت خارج ہو جاتی ہے حالانکہ یہ صورت بالاتفاق قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی میں داخل ہے اور اگر احتمال ثانی مراد ہے تو اس صورت میں قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی کیونکہ اس احتمال کی بناء پر قصر غیر حقیقی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل ہو جائے گا اس طور پر کہ آپ نے دون آخری اور دون آخر سے عام مراد لیا ہے یعنی قصر موصوف میں موصوف کی جس صفت سے نفی کی گئی ہے وہ صفت ایک ہو یا ایک سے زیادہ ہو اور قصر صفت میں صفت کی جس موصوف سے نفی کی گئی ہے وہ موصوف ایک ہو یا ایک سے زائد ہو اور ایک سے زائد میں وہ صورت بھی داخل ہے جب مقصور علیہ کے علاوہ تمام سے نفی کی جائے اور مقصور علیہ کے علاوہ تمام سے نفی کرنا اسی کا نام قصر حقیقی ہے۔

الحاصل دوسرا احتمال مراد لینے کی بناء پر قصر حقیقی، قصر غیر حقیقی کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اور قصر غیر حقیقی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی حالانکہ تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا ضروری ہے شارح کہتے ہیں کہ اعتراض کی یہ ہی تقریر مکان آخری اور مکان آخر میں بھی جاری ہوگی اس طور پر کہ اگر آپ مکان آخری سے مراد مکان صفہ واحدہ آخری لیں اور مکان آخر سے مراد مکان امر واحدہ آخری تو اس صورت میں تعریف سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جس صورت میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ قصر موصوف میں موصوف دو صفتوں کے ساتھ متصف ہے اور متکلم ان دونوں صفتوں کی نفی کر کے ان کی جگہ ایک اور صفت کو ذکر کرے اور قصر صفت میں یہ اعتقاد ہو کہ ایک صفت دو موصوفوں کے لئے ثابت ہے اور متکلم ان دونوں سے نفی کر کے اس صفت کو ایک تیسرے موصوف کے لئے ثابت کرے اور اگر مبراد لیں تو قصر حقیقی، قصر غیر

حقیقی کی تعریف میں داخل ہوجائے گا کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شکم ایک موصوف کو ایک صفت کے ساتھ خاص کرے اس کے علاوہ تمام صفات کی جگہ، یا شکم صفت کو ایک موصوف کے ساتھ خاص کرے اس کے علاوہ تمام موصوف کی جگہ، اور یہ بلاشبہ قصر حقیقی ہے۔

الحاصل مصنف نے قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی جو تعریف کی ہے وہ ایک صورت میں اپنے افراد کے لئے جامع نہیں رہتی اور ایک صورت میں دخول غیر سے مانع نہیں رہتی حالانکہ تعریف کا جامع اور مانع ہونا ضروری ہے۔ شارح نے تو اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں دیا ہے البتہ دسوقی میں چند جوابات دئے گئے ہیں ان میں سے دو جواب پیش خدمت ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ ہم دوسرا احتمال مراد لیتے ہیں اور باقر حقیقی کا غیر حقیقی کی تعریف میں داخل ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قصر غیر حقیقی میں وہ افراد جن سے شکم تجاوز کرتا ہے اور جن سے مقصور کی نفی کرنا ہے وہ تفصیلاً ملحوظ ہوتے ہیں اور قصر حقیقی میں اجمالاً ملحوظ ہوتے ہیں مثلاً قصر موصوف علی الصفت میں آپ کہیں مازید الاقسام (زید کھڑا ہی ہے) پس اگر اجمالاً یہ لحاظ کیا گیا کہ زید کھڑا ہی ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں تو یہ قصر حقیقی ہوگا اور اگر تفصیلاً یہ کہا گیا کہ نہ قاعد ہے نہ منقطع ہے نہ ماشی ہے تو یہ قصر غیر حقیقی ہوگا۔ اسی طرح قصر صفت علی الموصوف میں آپ کہیں لا اقم الا زید (زید ہی کھڑا ہے) اگر یہ لحاظ کیا گیا کہ زید کے علاوہ نہیں کھڑا تو یہ قصر حقیقی ہوگا اور اگر تفصیلاً یہ کہا گیا کہ نہ عمرو، نہ بکر نہ خالد تو یہ قصر غیر حقیقی ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد دوسرا ہی احتمال ہے مگر ہم نے جو یہ کہا ہے کہ واحد اور غیر واحد سے عام مراد ہے تو وہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ عام، تمام نہ ہو یعنی مقصور علیہ کے علاوہ جس سے نفی کی گئی ہے وہ ایک ہو یا ایک سے زائد ہو مگر شرط یہ ہے کہ زائد کتنے بھی ہوں مگر تمام نہ ہوں یعنی مقصور علیہ کے علاوہ ایک سے زائد افراد سے نفی تو ہو مگر تمام سے نہ ہو اور جب ایسا ہے تو قصر حقیقی، غیر حقیقی کی تعریف میں داخل نہ ہوگا اور تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی۔

فکل منہما ائی فعلیم من هذا الکلام ومن استعمال لفظ اوفیه ان کل واحد من قصر الموصوف علی الصفة وقصر الصفة علی الموصوف ضربان الاول التخصیص بشئ دون شیء والثانی التخصیص بشئ مکان شیء والمخاطب بالاول من ضربی کل من قصر الموصوف علی الصفة وقصر الصفة علی الموصوف ومعنی بالاول التخصیص بشئ دون شیء من یعتقد الشریکۃ ائی شریکۃ صفتین فی موصوف واحد فی قصر الموصوف علی الصفة وشرکۃ موصوفین فی صفة واحدة فی قصر الصفة علی الموصوف فالمخاطب بقولنا مازید الا کاتب من یعتقد اتصافہ بالشعر والکتابۃ وبقولنا ما کاتب الا زید من یعتقد اشتراک زید و عمرو فی الکتابۃ یوئسمی هد القصر قصر افراد لقطع الشریکۃ التی اعتقلہا المخاطب۔

ترجمہ: پس ان دونوں میں سے ہر ایک یعنی اس کلام سے اور اس کلام میں لفظ اور کے استعمال کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں اول تخصیص شیء بشئ دون شیء۔ دوم تخصیص شیء مکان بشئ اور قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے پہلی قسم کا مخاطب وہ ہوگا اور پہلی قسم سے مراد تخصیص شیء بشئ دون شیء جو شرکت کا اعتقاد رکھتا ہو یعنی قصر موصوف علی الصفت میں موصوف واحد میں دو صفتوں کے اشتراک کا اور قصر صفت علی الموصوف میں صفت واحد میں دو موصوف کے اشتراک کا معتقد ہو پس ہمارے قول مازید الا کاتب کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید شعر اور کتابت کے ساتھ متصف ہے اور ہمارے قول ما کاتب الا زید کا مخاطب وہ ہوگا جو وصف کتابت میں زید و عمرو کے اشتراک کا اعتقاد رکھتا ہو اور اس قصر کا نام قصر افراد ہے کیونکہ یہ اس شرکت کو قطع کرتا ہے جس کا مخاطب معتقد ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ سابق میں فاضل مصنف نے او مکانھا او مکانہ میں کلمہ استعمال کیا ہے اور کلمہ اور تنوع کے لئے آتا ہے پس اس کلام میں کلمہ او کے استعمال کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) تخصیص شیء بشیء یعنی ایک شے کو ایک شے کے ساتھ خاص کرنا نہ کہ دوسری کے ساتھ (۲) تخصیص شیء بشیء مکان شے یعنی ایک شے کو ایک شے کی جگہ دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں قسموں میں سے اول یعنی تخصیص شیء بشیء دونوں شے کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شرکت کا معتقد ہو یعنی قصر موصوف علی الصفت کی صورت میں اس بات کا معتقد ہو کہ ایک موصوف میں دو صفات شریک ہیں یعنی ایک موصوف میں دو صفات پائی جاتی ہیں اور قصر صفت علی الموصوف میں اس بات کا معتقد ہو کہ ایک صفت میں دو موصوف شریک ہیں یعنی ایک صفت مشترک طور پر دو موصوف میں پائی جاتی ہے پس قصر موصوف علی الصفت کی صورت میں ہمارے قول ”ما زید الا کاتب“ کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید کاتب بھی ہے اور شاعر بھی ہے اور قصر صفت علی الموصوف کی صورت میں ہمارے قول ”ما کاتب الا زید“ کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ کاتب زید بھی ہے اور عمر و بھی ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ قصر کی اس پہلی قسم کا نام قصر افراد ہے کیونکہ یہ قصر یا یہ متکلم اس شرکت کو جس کا مخاطب معتقد ہے قطع کر دیتا ہے اور باطل کر دیتا ہے اور مقصود کو صرف ایک مقصور علیہ کے ساتھ خاص کر دیتا ہے پس مقصور کے ایک مقصور علیہ پر منحصر ہونے کی وجہ سے اس قصر کو قصر افراد کہا جاتا ہے۔

والمخاطب بالثانی اعنی التخصیص بشیء مکان شیء من ضربی کل من القصرین من یعتقد العکس ای عکس الحکم الذی اثبتہ المتکلم فالمخاطب بقولنا ما زید الا قائم من اعتقد اتصافه بالقعود دون القیام وبقولنا ما شاعر الا زید من اعتقد ان الشاعر عمرو لا زید ویسمی هذا القصر قصر قلب لقلب حکم المخاطب او تساویا عنده عطف علی قوله یعتقد العکس علی ما یفصح عنه لفظ الا یضاح ای المخاطب بالثانی اما من یعتقد العکس واما من تساوی عنده الامران اعنی الاتصاف بالصفة المذكورة وغیرها فی قصر الموصوف واتصاف الامر المذكور وغیرہ بالصفة فی قصر الصفة حتی یكون المخاطب بقولنا ما زید الا قائم من یعتقد اتصافه بالقیام او القعود من غیر علم بالتعین وبقولنا ما شاعر الا زید من یعتقد ان الشاعر زید او عمرو من غیر ان یعلمه علی التعین ویسمی هذا القصر قصر تعین لتعینہ ما هو غیر معین عند المخاطب۔

ترجمہ: اور ثانی یعنی دو قہروں میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے تخصیص شیء بشیء مکان شیء کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو یعنی اس حکم کے عکس کا جس کو متکلم نے ثابت کیا ہے پس ہمارے قول ”ما زید الا قائم“ کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو زید کے قعود کے ساتھ متصف ہونے کا معتقد ہو نہ کہ قیام کے ساتھ۔ اور ہمارے قول ”ما شاعر الا زید“ کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر عمر و ہے نہ کہ زید اور اس قصر کا نام قصر قلب ہے کیونکہ یہ مخاطب کے حکم کو پلٹ دیتا ہے یا مخاطب کے نزدیک دونوں حکم برابر ہوں (یہ) مصنف کے قول ”یعتقد العکس“ پر معطوف ہے اس بناء پر کہ اس سے لفظ ایضاح ظاہر ہوتا ہے یعنی ثانی کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو اور یا وہ شخص ہوگا جس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں یعنی قصر موصوف میں صفت کے ساتھ متصف ہونا حتی کہ ہمارے قول ”ما زید الا قائم“ کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو تعین کے علم کے بغیر زید کے قیام یا قعود کے ساتھ متصف ہونے کا معتقد ہو اور ہمارے قول ”ما شاعر الا زید“ کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو تعین اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر زید ہے یا عمر و ہے اور اس قصر کا نام قصر تعین ہے کیونکہ یہ قصر اس چیز کو متعین کر دیتا ہے جو مخاطب کے نزدیک غیر متعین ہے۔

شرح: مصنف فرماتے ہیں کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے دوسری قسم یعنی تخصیص شئی بشی مکان شئی کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو متکلم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو چنانچہ قصر موصوف علی الصفت میں مازید الاقائم کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید قعود کے ساتھ متصف ہے قیام کے ساتھ متصف نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف میں ”ما شاعر الازید“ کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر عمر و ہے زید نہیں ہے۔ فی ضل مصنف کہتے ہیں کہ قصر کی اس قسم کا نام قصر قلب ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مخاطب کا جو علم اور خیال ہے اس قصر کے ذریعہ متکلم نے اس کو تبدیل کر دیا ہے مثلاً قصر موصوف میں مخاطب کا خیال یہ تھا کہ زید قعود کے ساتھ متصف ہے مگر متکلم نے اس کو بالکل تبدیل کر کے کہا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے اور قصر صفت میں مخاطب کا اعتقاد یہ تھا کہ شاعر عمر و ہے مگر متکلم نے اس کو تبدیل کر کے کہا ایسا نہیں ہے بلکہ شاعر زید ہے اس کے برخلاف قصر افراد کہ اس میں بھی اگرچہ تبدیلی ہوتی ہے مگر بالکل نہیں بلکہ مخاطب جن چند کے درمیان شرکت کا خیال کرتا ہے متکلم ان میں سے بعض کی نفی کرتا ہے اور بعض کا اثبات کرتا ہے۔

الحاصل قصر افراد میں متکلم، مخاطب کے خیال کردہ حکم کو تبدیل تو کرتا ہے مگر من وجہ تبدیل کرتا ہے من کل وجہ تبدیل نہیں کرتا اور قصر قلب میں من کل وجہ تبدیل کرتا ہے پس چونکہ قصر قلب میں حکم کی تبدیلی من کل وجہ ہوتی ہے اس لئے اس قصر کو قصر قلب کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے۔ بہر حال اس دوسری قسم کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو متکلم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو اور یا وہ شخص مخاطب ہوگا جس کے نزدیک علی تمیل البدیلت دونوں امر برابر ہوں یعنی قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ موصوف صفت مذکورہ کے ساتھ متصف ہے یا غیر مذکورہ کے ساتھ متصف ہے یا غیر مذکورہ کے ساتھ امر برابر ہو کسی کو کسی پر ترجیح نہ دے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ موصوف صفت مذکورہ کے ساتھ متصف ہے یا غیر مذکورہ کے ساتھ امر برابر ہو کسی کو کسی پر ترجیح نہ دے پس قصر موصوف علی الصفت کی مثال مازید الاقائم کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ اور مخاطب کو متعین طریقہ پر کسی ایک کے ساتھ متصف ہونے کا علم نہ ہو یعنی مخاطب کو یہ تو معلوم ہے کہ زید ان دو وصفوں میں سے ایک کے ساتھ متصف ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ کس کے ساتھ متصف ہے۔ اور قصر صفت علی الموصوف کی مثال ما شاعر الازید کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ شاعر زید ہے یا عمر و ہے مگر اس کو متعین طریقہ پر معلوم نہیں کہ ان دونوں میں سے شاعر کون ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ قصر کی اس قسم کا نام قصر تعین ہے اور قصر تعین اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ متکلم اس قصر کے ذریعہ اس چیز کو متعین کرتا ہے جو چیز مخاطب کے نزدیک غیر متعین ہوتی ہے پس غیر متعین کو متعین کرنے کی وجہ سے اس کا نام قصر تعین رکھا گیا ہے۔

والحاصل انّ التخصیص بشیّ دون شئی قصر افراد و التخصیص بشیّ مکان شئی ان اعتقد المحاطب فیہ العکس قصر قلب و انّ تساویا عنده قصر تعین و فیہ نظر لانا لو سلما انّ فی قصر التعیین تخصیص بشیّ مکان شئی آخر فلا یخفی انّ فیہ تخصیص شئی بشیّ دون آخر فانّ قولنا ما زید الا قائم لمن یردّد بین القیام و القعود تخصیص له بالقیام دون القعود و لهذا جعل السکاکی التخصیص بشیّ دون شئی مشتملاً بین قصر الافراد و القصر الذی سماه المصنّف قصر تعین و جعل التخصیص بشیّ مکان شئی قصر قلب فقط .

ترجمہ: جس حاصل یہ ہے کہ تخصیص بشیّ دون شئی قصر افراد ہے اور تخصیص بشیّ مکان شئی اس میں اگر مخاطب و عکس کا اعتقاد ہو تو قصر قلب ہے اور اگر اس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں تو قصر تعین ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ اگر ہم تسلیم کریں کہ قصر تعین میں تخصیص

ہی ہشی مکان شی ہے تو یہ بات مخفی نہیں کہ اس میں تخصیص ہشی ہشی دون آخر بھی ہے کیونکہ ہمارا قول، مازید الا قائم، اس شخص سے جو قیام اور قعود کے درمیان متردد ہے زید کی قیام کے ساتھ تخصیص ہے کہ قعود کے ساتھ اسی وجہ سے رکائی نے تخصیص ہشی ہشی دون شی کو مشترک قرار دیا ہے قصر افراد کے درمیان اور اس قصر کے درمیان جس کا نام مصنف نے قصر تعین رکھا ہے اور تخصیص ہشی مکان شی کو فقط قصر قلب قرار دیا ہے۔

تشریح: شارح نے مصنف کی بیان کردہ تفصیل کا خلاصہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تخصیص ہشی ہشی دون شی تو قصر افراد ہے قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو اور تخصیص ہشی مکان شی میں اگر مخاطب متکلم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو تو قصر قلب کہلائیگا خواہ قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو اور اگر مخاطب کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں یعنی مخاطب دو چیزوں کے درمیان متردد ہو تو اس کا نام قصر تعین ہوگا قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو حاصل یہ ہے کہ تخصیص ہشی ہشی دون شی آخر میں تو قصر افراد داخل ہے اور تخصیص ہشی مکان شی آخر میں قصر قلب اور قصر تعین دونوں داخل ہیں۔ البتہ قصر تعین قصر قلب کی قسم ہے شارح کہتے ہیں کہ اس حاصل پر ہمیں اعتراض ہے وہ یہ کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ قصر تعین۔ تخصیص ہشی ہشی مکان شی آخر میں داخل ہے اور قصر تعین میں تخصیص ہشی ہشی مکان شی آخر پائی جاتی ہے اس لئے کہ تخصیص ہشی ہشی مکان شی آخر میں متکلم جس حکم کو ثابت کرتا ہے مخاطب کو اس کے عکس کا اعتقاد ہوتا ہے یعنی مخاطب کو جس حکم کا اعتقاد ہوتا ہے متکلم اس کی جگہ دوسرا حکم ثابت کرتا ہے اور قصر تعین میں مخاطب دو حکموں کے درمیان متردد ہوتا ہے اس کو کسی حکم کا اعتقاد نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو قصر تعین، تخصیص ہشی مکان شی آخر میں کیسے داخل ہوگا اور اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ قصر تعین میں تخصیص ہشی مکان شی آخر ہے اگر چہ احتمالی ہے یعنی قصر تعین میں مخاطب کو اگرچہ کسی حکم کا اعتقاد اور یقین نہیں ہوتا ہے لیکن متردد ہونے کی وجہ سے احتمال دونوں کا ہوتا ہے یعنی قصر موصوف میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ موصوف کے لئے یہ صفت ثابت ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ دوسری صفت ثابت ہو اور قصر صفت میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ ایک صفت اس موصوف کے لئے ثابت ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ دوسرے موصوف کے لئے ثابت ہو پس متکلم جس حکم کو بھی ثابت کرے گا اس میں یہ احتمال ضرور ہوگا کہ یہ حکم دوسرے کی جگہ ہے اور جب ایسا ہے تو قصر تعین میں تخصیص ہشی مکان شی آخر پائی گئی اگر چہ احتمالی ہی پائی گئی۔ الحاصل اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ قصر تعین، تخصیص ہشی مکان شی آخر میں داخل ہے اور قصر تعین میں تخصیص ہشی مکان شی آخر پائی جاتی ہے اگر چہ احتمالی ہی پائی جاتی ہے تو اس میں بھی کوئی خفا نہیں کہ قصر تعین میں تخصیص ہشی ہشی دون شی آخر بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ اگر مخاطب کو اس بارے میں تردد ہو کہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ متصف ہے پھر متکلم اس کے تردد کو دور کرنے کے لئے کہے گا زید الا قائم تو اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ متکلم نے زید کو قیام کے ساتھ خاص کیا ہے نہ کہ قعود کے ساتھ۔ اور جب ایسا ہے تو قصر تعین، تخصیص ہشی ہشی دون شی آخر میں بھی داخل ہو جائے گا۔

الحاصل اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قصر تعین، تخصیص ہشی مکان شی آخر میں داخل ہے تو یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ قصر تعین تخصیص ہشی ہشی دون شی آخر میں بھی داخل ہے اور جب قصر تعین دونوں میں داخل ہے تو مصنف کا قصر تعین کو تخصیص ہشی مکان شی آخر میں داخل کرنا اور تخصیص ہشی ہشی مکان شی آخر میں داخل نہ کرنا تکلم اور ترجیح بلا مرجح ہے جو باطل ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایسا کرنا متقدمین کے بھی خلاف ہے کیونکہ ہکا کی جیسے فاضل نے تخصیص ہشی ہشی دون شی میں داخل کیا ہے اور تخصیص ہشی مکان شی آخر کو صرف قصر قلب قرار دیا ہے یعنی تخصیص ہشی مکان شی میں صرف قصر کو داخل کیا ہے قصر تعین کو داخل نہیں کیا ہے۔

الموصوف حتى تكون الصفة المنفية في قولنا ما زيد الا شاعر كونه كاتباً او منجماً لا كونه مفتحماً ائى غير شاعر لآن الافحام هو وجدان الرجل غير شاعر بنافى الشاعرية -

ترجمہ: اور قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط دو وصفوں میں منافات کا نہ ہونا ہے تاکہ مخاطب کا ایک موصوف میں ان دونوں کو جمع کرنے کا اعتقاد صحیح ہو سکے۔ یہاں تک کہ ہمارے قول ما زید الا شاعر میں صفت منفیہ زید کا کاتب ہونا یا اس کا منجم ہونا ہے نہ کہ اس کا غیر شاعر ہونا اس لئے کہ افام آدمی جو غیر شاعر پاتا ہے جو شاعر ہونے کے منافی ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف قصر افراد اور قصر قلب کی بعض شرطوں کو ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ کہا ہے کہ قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط یہ ہے کہ جن دو وصفوں میں مخاطب، موصوف کو شریک خیال کر رہا ہے وہ دونوں وصف آپس میں ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں یعنی ان دونوں وصفوں کے درمیان منافات نہ ہو اور یہ شرط اس لئے لگائی ہے تاکہ مخاطب کا ایک موصوف میں ان دونوں وصفوں کو جمع کرنے کا اعتقاد صحیح ہو سکے کیونکہ مخاطب ایک موصوف میں جن دو وصفوں کو جمع کرنا چاہتا ہے اگر ان دو وصفوں کے درمیان منافات موجود ہوگی تو ان دو وصفوں کو ایک موصوف میں جمع کرنا ممکن نہ ہوگا پس ”ما زیداً الا شاعر“ میں شاعر ہونا تو زید کے لئے ثابت ہوگا مگر وہ صفت جس کی قصر کے ذریعہ نفی کی گئی ہے وہ کاتب ہونا یا نجومی ہونا ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ زید شاعر ہے کاتب اور نجومی نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شعر ہونے کے ساتھ کاتب ہونا اور نجومی ہونا جمع ہو سکتا ہے یعنی شاعر اور کاتب اور شاعر اور نجومی کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے مخاطب دونوں وصفوں میں زید کی شرکت کا اعتقاد کر سکتا ہے۔ البتہ قصر کے ذریعہ جس صفت کی نفی کی گئی ہے وہ صفت غیر شاعر نہیں ہو سکتی ہے یعنی ما زید الا شاعر کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ زید شاعر ہے اور غیر شاعر نہیں ہے کیونکہ شاعر اور غیر شاعر کے درمیان منافات ہے اور اس منافات کی وجہ سے مخاطب کے لئے شاعر اور غیر شاعر کے درمیان زید کو شریک کرنے کا اعتقاد کرنا ناممکن ہے یعنی مخاطب کا یہ اعتقاد کرنا ممکن نہیں کہ زید شاعر بھی ہے اور غیر شاعر بھی۔

الحاصل قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط یہ ہے کہ مخاطب ایک موصوف میں جن دو وصفوں کو جمع کرنا چاہتا ہے وہ دونوں وصف آپس میں ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں۔

(نواکد) بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ شرط تو پہلے سے معلوم ہے اس طور پر کہ پہلے کہا گیا ہے کہ قصر افراد کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شرکت کا اعتقاد رکھتا ہو اور شرکت کا اعتقاد اسی وقت ممکن ہوگا جب ان دونوں کے درمیان منافات نہ ہو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اس شرط کا علم پہلے تو الزاماً ہوا ہے مگر یہاں اس کی تصریح کی گئی ہے لہذا کوئی اعتراض نہیں ہے۔ یہاں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے اس شرط کو قصر موصوف علی الصفت افرادی کے ساتھ خاص کیا ہے۔ قصر صفت علی الموصوف افرادی کے لئے یہ شرط بیان نہیں کی ہے آخر ایسا کیوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قصر صفت علی الموصوف کے لئے اگرچہ یہ شرط فاضل مصنف نے بیان نہیں کی ہے لیکن مراد ضرور ہے یعنی قصر صفت علی الموصوف میں بھی یہ بات ضروری ہے کہ صفت کا دونوں موصوفوں کے ساتھ اتصاف آپس میں تنافی نہ ہو کیونکہ اگر وصف ایسا ہو جس کا دونوں موصوفوں کے ساتھ اتصاف ناممکن ہو اور دونوں کے ساتھ اتصاف میں منافات ہو تو مخاطب اس میں دونوں موصوفوں کے اجتماع کا اعتقاد نہیں کر سکتا اور جب دونوں موصوفوں کے اجتماع کا اعتقاد نہیں کر سکے گا تو قصر افراد بھی متحقق نہ ہو سکے گا مثلاً لا باب لزید الا عمرو،

زید کا باب نہیں مگر عمرو اور ما افضل البلد الا زیداً

شہر میں صرف زید افضل ہے یہاں وصف ابوت میں دو موصوف اور وصف افضلیت میں دو موصوف جمع نہیں ہو سکتے ہیں یعنی

مخاطب کے لئے یہ اعتقاد برتنا ممکن ہے کہ زید کے عمرو اور مکرو ہا پ میں اور شہر میں زید و عمرو دو آدمیوں کے لئے افضلیت ثابت ہے الحاصل جس طرح قصر موصوف علی الصفت افراد کے لئے دو وصفوں میں منافات کا نہ ہونا شرط ہے اسی طرح قصر صفت علی الموصوف افراد کے لئے بھی دو موصوفوں کے درمیان منافات کا نہ ہونا شرط ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ مصنف نے قصر صفت علی الموصوف افراد کے لئے اس شرط کو کیوں نہیں بیان کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس کو قدرت کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ ایک صفت کے ساتھ دو موصوفوں کے اتصاف میں منافات کا پایا جانا نادر ہے اور یا قصر موصوف علی الصفت افراد کے لئے یہ شرط ہی نہیں لکھی گئی ہے یعنی جب قصر موصوف میں یہ شرط ہے تو قصر صفت میں بھی یہ شرط ہوگی۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

و شرط قصر الموصوف علی الصفة قلباً تحقق تنافیہما ای تنافی الموصفین حتی یکون المنفی فی قولنا مازید الا قائم کو نہ قاعداً او مضطجعاً او نحو ذلك مما ینافی القیام۔

ترجمہ: اور قصر موصوف علی الصفت قلبی کی شرط دو وصفوں کے درمیان منافات کا تحقق ہونا ہے یہاں تک کہ ہمارے قول مازید الا قائم میں زید کا قاعداً مضطجع ہونا ہے یا اسی جیسی صفت جو قیام کے منافی ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ قصر موصوف علی الصفت قلبی کی شرط یہ ہے کہ دو وصفوں کے درمیان واقع میں منافات متحقق ہو یعنی وہ وصف جس کے ساتھ مخاطب موصوف کو متصف کرتا ہے اور وہ وصف جس کے ساتھ متکلم نے موصوف کو متصف کیا ہے دونوں کے درمیان منافات متحقق ہو۔ اگر ان دو وصفوں کے درمیان منافات ہوگی تو قصر موصوف علی الصفت قلبی متصور ہوگا ورنہ نہیں چنانچہ متکلم کے قول ”ما زید الا قائم“ میں وہ صفت جس کی متکلم نے نفی کی ہے یا تو زید کا قاعد ہونا ہوگا یا اس کا مضطجع ہونا ہوگا اسی طرح ہر وہ صفت منفی ہو جائے گی جو قیام کے منافی ہوگی مثلاً زید کا متسلسل (چت لینا) ہونا اور وہ صفت جو قیام کے منافی نہ ہو جیسے زید کا شاعر ہونا کاتب ہونا منافی نہ ہوگی۔

(فوائد) یہاں بھی مصنف نے قصر صفت علی الموصوف قلبی کی شرط سے سکوت کیا ہے کیونکہ قصر صفت علی الموصوف قلبی میں کبھی یہ شرط پائی جاتی مثلاً ما کاتب الا زید لا عمرو کا مخاطب وہ شخص ہو جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ کاتب عمرو ہے نہ کہ زید مگر متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ کاتب زید ہے نہ کہ عمرو۔ آپ ملد حظ فرمائیں کہ وصف کتابت میں زید و عمرو دونوں موصوف جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ممکن ہے کہ کاتب زید بھی ہو اور عمرو بھی ہو۔ دیکھئے یہاں قصر صفت علی الموصوف قلبی ہے مگر موصوفین کے درمیان منافات متحقق نہیں ہے اور کبھی منافات متحقق ہوتی ہے مثلاً لا اب زید الا عمرو کا مخاطب وہ آدمی ہو جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید کا باپ خالد ہے نہ کہ عمرو مگر متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ زید کا باپ عمرو ہے نہ کہ خالد اور یہ بات ظاہر ہے کہ وصف ابوت زید میں عمرو اور خالد دونوں موصوفوں کا اجتماع ممکن نہیں ہے یعنی وصف ابوت زید میں دونوں کے درمیان منافات متحقق ہے۔ الحاصل قصر صفت علی الموصوف قلبی میں چونکہ موصوفین کے درمیان کبھی منافات متحقق ہوتی ہے اور کبھی متحقق نہیں ہوتی اس لئے مصنف نے قصر صفت علی الموصوف قلبی کے لئے یہ شرط بیان نہیں کی بلکہ اس کے بیان سے سکوت اختیار کیا ہے۔ واللہ اعلم جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَلَقَدْ احسنَ صاحبُ المفتاحِ فی اہمالِ هذا الاشتراطِ لَانْ قولنا ما زید الا شاعر لمن اعتقد انه کاتب و لیسَ بشاعرٍ قصر قلب علی ما صرحَ بہ فی المفتاحِ مع عدم تنافی الشعر والکتابۃ و مثلُ هذا خارج عن اقسام القصر علی ما ذکرہ المصنف لا یقال هذا شرط الحسن او المراد التنافی فی اعتقاد المخاطب لانا نقول اما الاول فلانه لا دلالة للفظ علیہ مع انا لانسلم عدم حسن قولنا ما زید الا شاعر لمن اعتقدہ کاتباً غیر شاعر و اما الثانی فلان

التنافی بحسب اعتقاد المخاطب معلوم مما ذكره في نفس تفسيره ان قصر القلب هو الذي يعتقد فيه المخاطب العكس فيكون هذا الاشتراط صناعاً وايضاً لم يصح قول المصنف ان السكاكي لم يشترط في قصر القلب تنافي الوصفين وعلل المصنف اشتراط تنافي الوصفين بقوله ليكون اثبات الصفة مشعراً بانتفاء غيرها وفيه نظر بين في الشرح۔

ترجمہ: اور صاحب مفتاح علامہ سکاکی نے اس شرط کو چھوڑ کر اچھا کیا ہے کیونکہ ہمارا قول ”ما زید الا شاعر“ اس شخص سے جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کا تَب ہے شاعر نہیں ہے اس کے مطابق قصر قلب ہے جس کی مفتاح العلوم میں تصریح کی گئی ہے باوجودیکہ شعر اور کتابت میں منافات نہیں ہے اور اس جیسی مثال مصنف کے بیان کے مطابق قصر اضافی کے اقسام سے خارج ہو جاتی ہے یہ جواب نہ دیا جائے کہ یہ شرط حسن ہے یا مخاطب کے اعتقاد میں منافات مراد ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ بہر حال اول تو اس لئے کہ لفظ متن کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے باوجودیکہ ہم اس شخص سے جو زید کے بارے میں کتابت غیر شاعر ہونے کا اعتقاد رکھتا ہوا اپنے قول ”ما زید الا شاعر“ کا عدم حسن تسلیم نہیں کرتے ہیں اور بہر حال ثانی تو اس لئے کہ مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے منافات اس سے معلوم ہے جس کو مصنف نے قصر قلب کی نفس تعریف میں ذکر کیا ہے کہ قصر قلب وہ ہے جس میں مخاطب عکس کا اعتقاد رکھتا ہو پس یہ شرط بیکار ہو جائے گا اور (ایضاح میں) مصنف کا یہ قول بھی صحیح نہیں ہے کہ سکاکی نے قصر قلب میں تنافی و صفین کی شرط نہیں لگائی ہے اور مصنف نے تنافی و صفین کی شرط لگانے کی علت اپنے اس قول سے بیان کی ہے تاکہ صفت کا اثبات اس کے غیر کے انتفاء کی خبر دینے والا ہو اور اس میں نظر ہے جو مطول میں مذکور ہے۔

تشریح: شارح نے اس عبارت میں فاضل مصنف پر تعریض کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ مصنف نے قصر موصوف علی الصفت قلبی میں تنافی کے تحقق کی شرط لگا کر غلطی کی ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف اس شرط کو اسی طرح چھوڑ دیتے جیسا کہ فاضل روزگار صاحب مفتاح علامہ سکاکی نے اس شرط کو چھوڑ دیا ہے اور علامہ سکاکی کا اس شرط کو چھوڑنا ہمیں اس طرح معلوم ہوا کہ متکلم کا کلام ”ما زید الا شاعر“ اس شخص سے جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کا تَب ہے شاعر نہیں ہے صاحب مفتاح کی تصریح کے مطابق قصر قلب ہے حالانکہ شعر اور کتابت کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے بلکہ یہ دونوں وصف ایک موصوف میں جمع ہو سکتے ہیں شارح آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ مصنف کے قصر قلب میں تنافی و صفین کی شرط لگانے سے اس طرح کے قصر کی مثال قصر اضافی کی مذکورہ تینوں قسموں (قصر، افراد، قصر قلب، قصر تعین) ہی سے خارج ہو جاتی ہے حالانکہ قصر کی کوئی مثال مذکورہ اقسام ثلاثہ سے خارج نہیں ہے یعنی قصر اقسام ثلاثہ میں سے کسی نہ کسی قسم میں ضرور داخل ہوگا۔

ربا یہ سوال کہ ”ما زید الا شاعر“ اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا معتقد ہو اور شاعر نہ ہونے کا معتقد ہو اقسام ثلاثہ سے کیسے خارج ہو جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثال قصر افراد سے تو اس لئے خارج ہے کہ اس مثال میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید ایک صفت یعنی کتابت کے ساتھ متصف ہے حالانکہ قصر افراد میں ایک موصوف کو کم از کم دو صفوں کے ساتھ متصف کرنے کا اعتقاد کرنا ضروری ہوتا ہے اور قصر تعین سے اس لئے خارج ہے کہ قصر تعین میں مخاطب متردد ہوتا ہے اس کو کسی ایک کا اعتقاد نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہاں مخاطب دونوں صفات میں سے ایک کے ثبوت اور دوسرے کے انتفاء کا معتقد ہے اور یہ مثال قصر قلب سے اس لئے خارج ہے کہ یہاں واقع میں دو وصفوں (کتابت اور شعر) کے درمیان منافات محقق نہیں ہے حالانکہ مصنف نے قصر قلب میں تنافی و صفین کے تحقق کو شرط قرار دیا ہے اور علامہ سکاکی نے قصر قلب میں چونکہ یہ شرط نہیں لگائی ہے اس لئے علامہ سکاکی کے مذہب کے مطابق یہ مثال قصر اضافی کی اقسام ثلاثہ سے خارج نہیں ہوگی بدھ قصر قلب میں داخل ہو جائیگی۔ اور جب ایسا ہے تو اس شرط کو چھوڑنا ہی بہتر ہے جیسا کہ سکاکی نے چھوڑا ہے بعض حضرات نے مصنف کی

طرف سے جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ شارح نے لایقاً کہہ کر اس کو رد کیا ہے۔

مصنف کی طرف سے جواب یہ دیا گیا ہے کہ قصر قلب کے لئے تنانی وصفین کے تحقق کی جو شرط لگائی گئی ہے یہ قصر قلب کے حسن ہونے کی شرط ہے اس کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مازید ال شاعر، اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا معتقد ہو، قصہ کے اقسام ثلاثہ سے خارج نہ ہوگا بلکہ قصر قلب میں داخل ہوگا اگرچہ واقع میں تنانی وصفین کے تحقق نہ ہونے کی وجہ سے قصر قلب غیر حسن ہوگا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مصنف کے کلام میں تنانی وصفین سے مراد یہ ہے کہ مخاطب کے اعتقاد میں تنانی وصفین ہو خواہ واقع میں تنانی ہو یا واقع میں تنانی نہ ہو پس مثال مذکور میں شعر اور کتابت کے درمیان اگرچہ واقع میں منافات نہیں ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد میں منافات موجود ہے اور جب مخاطب کے اعتقاد میں منافات موجود ہے اور یہی یہاں مراد ہے تو یہ مثال قصر سے خارج نہ ہوگی کیونکہ یہاں مخاطب کا اعتقاد یہ ہی ہے کہ زید کاتب ہے شاعر نہیں ہے یعنی یہ دونوں وصف زید کے اندر جمع نہیں ہیں۔

شرح کہتے ہیں کہ یہ دونوں جواب نہ دئے جائیں کیونکہ ہمارے پاس ان دونوں کا رد موجود ہے چنانچہ پہلے جواب کا رد یہ ہے کہ متن کی عبارت اس بات پر دلالت نہیں کرتی ہے کہ تنانی وصفین کا تحقق ہونا قصر قلب کے حسن ہونے کی شرط ہے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے کیونکہ شرط میں اصل یہ ہے کہ وہ صحت کی شرط ہوں حسن کی شرط نہ ہوں نیز آپ کے جواب سے یہ لازم آتا ہے کہ مازید ال شاعر اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا اور غیر شاعر ہونے کا معتقد ہو غیر حسن ہو کیونکہ کاتب اور شاعر کے درمیان واقع میں منافات نہیں ہے لہذا شرط حسن کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ کلام غیر حسن ہونا چاہئے۔ حالانکہ یہ کلام غیر حسن نہیں ہے اور نہ ہی ہم اس کو غیر حسن تسلیم کرتے ہیں اور دوسرے جواب کا رد یہ ہے کہ قصر قلب میں مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے تنانی وصفین کا پایا جانا پہلے سے معلوم ہے یعنی یہ بات تو اسی وقت معلوم ہوگئی تھی جب مصنف نے قصر قلب کی تعریف بیان کی اور پھر اس پر تفریع پیش کی چنانچہ فرمایا تھا کہ قصر قلب کی تعریف ہے تخصیص امر

بصفة مکان صفة اخرى پھر اس پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ثانی یعنی تخصیص امر بصفة مکان صفة اخرى کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو یعنی متکلم نے موصوف کے لئے جس صفت کو ثابت کیا ہے مخاطب اس کی جگہ دوسری صفت کے ثبوت کا معتقد ہو اور اس صورت میں اگرچہ واقع میں تنانی وصفین نہیں ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد میں موجود ہے اور جب مخاطب کے اعتقاد کے تنانی وصفین کا پایا جانا پہلے سے معلوم ہے تو اس جگہ اس کو شرط بنا کر ذکر کرنا بالکل ضائع اور لغو ہوگا۔ وایضاً لم یصح سے شارح نے دوسرے جواب کا ایک رد اور کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے ایضاح (جو تخیص کے لئے شرح کی حیثیت رکھتی ہے) میں علامہ سکا کی پر اعتراض کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ سکا کی نے قصر قلب میں تنانی وصفین کی شرط نہیں لگائی ہے کیونکہ قصر قلب میں سکا کی بھی یہ شرط لگاتے ہیں کہ مخاطب عکس کا معتقد ہو اور مخاطب کے اعتقاد میں تنانی سے یہی مراد ہے بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مصنف کی مراد واقع میں تنانی وصفین ہے اعتقاد مخاطب کے اعتبار سے تنانی مراد نہیں ہے کیونکہ یہ بات عقل سے بہت بعید ہے کہ مصنف سکا کی پر اس چیز کے ذریعہ اعتراض کرے جس کا وہ خود قائل اور معترف ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے ایضاح میں تنانی وصفین کے شرط ہونے کی علت یہ بیان کی ہے تاکہ ایک صفت کا موصوف کے لئے اثبات اس بات کی خبر دے کہ دوسری صفت منتهی ہے یعنی قصر قلب میں تنانی وصفین اس لئے ضروری ہے تاکہ متکلم کا موصوف کے لئے ایک صفت کو ثابت کرنا اس بات پر دلالت کرے کہ دوسری صفت منتهی ہے چنانچہ مازید الا قائم میں قیام کا اثبات قعود کے انتفاء پر دال ہے لیکن یہ خیال

رہے کہ یہ دلالت اور اعلام اسی وقت ہوگا جب دونوں وصف نفس الامر اور واقع میں متانی ہوں محض مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے متانی ہونا اس اشعار اور اعلام کے لئے کافی نہ ہوگا۔ اور جب یہ بات ہے تو ایضاً میں مصنف کی بیان کردہ دلیل سے بھی یہ بات واضح ہوگئی کہ قصر قلب میں متانی وصفین سے مصنف کی مراد واقع اور نفس الامر میں متانی وصفین ہے کہ مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کی بیان کردہ علت میں نظر ہے اور اس کی تفصیل شرح (مطلوب) میں مذکور ہے بقول علامہ دسوقی اس نظر کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول "لیکون اثبات الصفة مشعراً بانتهاء غیرھا" سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ متکلم کا موصوف کے لئے ایک صفت کو ثابت کرنا اس کے غیر یعنی اس صفت کے انتفاء کی خبر دیتا ہے جس کا مخاطب معتقد ہے تو اس پر یہ اعتراض ہے کہ اس کے لئے وصفین کے درمیان متانی کی کوئی ضرورت نہیں ہے یہ مقصد تو ادات قصر سے حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ ادات قصر ایک کو ثابت کرنے اور اس کے غیر کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے اور اگر مراد یہ ہے کہ مخاطب کا ایک صفت کو ثابت کرنا اس کے غیر یعنی اس صفت کے انتفاء کی خبر دیتا ہے جس کو متکلم نے ثابت کیا ہے تو اس پر یہ اعتراض ہے کہ مخاطب کا ایک صفت کو ثابت کرنا اس کو کسی شے کے انتفاء کی خبر دینے میں کوئی دخل نہیں ہے مخاطب کے اثبات صفت سے زیادہ سے زیادہ اثبات مفہوم ہوگا۔ اور باغیر کا انتفاء تو اس کو اگر متکلم سمجھ گیا تو وہ قرینہ سے سمجھ گیا مخاطب کے کلام سے سمجھ گیا مثلاً مخاطب کہے مازید الاقاعۃ اور متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہے مازید الاشرار، پس متکلم نے مخاطب کے کلام مازید الاقاعۃ سے سمجھا ہے کہ صفت منفیہ قعود ہے اور جب ایسا ہے تو غیر کا انتفاء متانی وصفین پر موقوف نہ رہا۔ حاصل یہ کہ قصر قلب کی شرط مخاطب کا اس چیز کے عکس کا اعتقاد کرنا ہے جس کو متکلم ذکر کرتا ہے خواہ ان دونوں کے درمیان متانی متحقق ہو یا متحقق نہ ہو اور جب یہ بات ہے تو مصنف کا یہ کہنا کہ قصر قلب میں متانی وصفین شرط ہے درست نہیں ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ یہ۔

وَقَصْرُ التَّعْيِينِ اَعْمُ مَنْ اَنْ يَكُونَ الْوَصْفَانِ مُتَنَافِيَيْنِ فِيهِ اَوَّلَا فِكُلِّ مِثَالٍ يَصْلُحُ لِقَصْرِ الْاَفْرَادِ اَوِ الْقَلْبِ يَصْلُحُ

لِقَصْرِ التَّعْيِينِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ ۔

ترجمہ: اور قصر تعین اس سے عام ہے کہ دونوں وصف اس میں متانی ہوں یا متانی نہ ہوں پس جو مثال قصر افراد یا قصر قلب کی ہو سکتی ہے وہ ہی قصر تعین کی بھی ہو سکتی ہے بغیر عکس کے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ قصر قلب تعین ان دونوں میں سے ہر ایک سے عام ہے اس طور پر کہ قصر افراد میں عدم متانی شرط ہے اور قصر قلب میں متانی شرط ہے اور قصر تعین میں نہ متانی شرط ہے اور نہ عدم متانی شرط ہے بلکہ وصفین کے درمیان متانی ہو یا متانی نہ ہو قصر تعین دونوں صورتوں میں متحقق ہو جاتا ہے پس جو مثال قصر افراد یا قصر قلب کی ہو سکتی ہے وہ قصر تعین کی بھی ہو سکتی ہے لیکن اس کا عکس نہیں یعنی جو مثال قصر تعین کی ہو ضروری نہیں کہ وہ قصر افراد کی بھی مثال ہو اسی طرح جو مثال قصر تعین کی ہو ضروری نہیں کہ وہ قصر قلب کی بھی مثال ہو۔

وَلِلْقَصْرِ طَرَقٌ وَالْمَذْكُورُ هُنَا اَرْبَعَةٌ وَغَيْرُهَا قَدْ سَبَقَ ذِكْرُهُ فَاَلَا رُبْعَةُ الْمَذْكُورَةُ هُنَا مِنْهَا الْعَطْفُ كَقَوْلِكَ

فِي قَصْرِهِ اِنِّي قَصِرَ الْمَوْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ اَفْرَادًا زَيْدٌ شَاعِرٌ لَا كَاتِبٌ اَوْ مَزِيدٌ كَاتِبًا بَلْ شَاعِرٌ مِثْلُ بَمَثَالَيْنِ اَوْ لِهَمَّا

الْوَصْفُ الْمَثْبُتُ فِيهِ مَعْطُوفٌ عَلَيْهِ وَالْمَنْفَى مَعْطُوفٌ وَالثَّانِي بِالْعَكْسِ وَقَلْبًا زَيْدٌ قَائِمٌ لَا قَاعِذٌ اَوْ مَزِيدٌ قَائِمًا بَلْ قَاعِذٌ ۔

ترجمہ: اور قصر کے چند طریقے ہیں اور یہاں چار مذکور ہیں اور ان کے علاوہ کا ذکر پہلے ہو چکا ہے پس چار جو یہاں مذکور ہیں انہیں سے عطف ہے جیسے قصر موصوف علی الصفت افراد کی میں تیرا قول "زید شاعر لا کاتب یا مزید کاتب بل شاعر" مصنف نے دو

مثالیں دی ہیں ان میں سے ایک میں وصف مثبت معطوف علیہ ہے اور منفی معطوف ہے اور ثانی برعکس ہے اور ثانی میں زید قائم لا قاعد یا مازید قائم بل قاعد۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ قصر حقیقی ہو یا غیر حقیقی اس کا فائدہ دینے کے لئے متعدد اسباب ہیں ان میں سے چار تو یہاں مذکور ہیں اور باقی کا ذکر احوال مسند الیہ میں ہو چکا ہے جن بعض اسباب کا ذکر احوال مسند الیہ میں ہو چکا ہے ان میں سے ایک ضمیر فصل ہے دوم مسند اور مسند الیہ کا الف لام جنسی کے ساتھ معرفہ ہوتا ہے۔ سوم معمولات میں سے تقدیم ماحقہ التاخیر ہے اور جن چار کا ذکر یہاں کیا گیا ہے ان میں سے ایک لا، بل اور لکن کے ذریعہ عطف ہے مثلاً قصر موصوف علی الصفت افراد میں زید شاعر لا کاتب یا زید کاتب لا شاعر کا مقابل شاعر کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید کاتب اور شاعر دونوں ہے اور متکلم اس کو رد کرتے ہوئے زید کے لئے شاعر ہونے کو ثابت کرے اور کاتب ہونے کی نفی کرے۔ مصنف نے دو مثالیں ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی مثال میں وصف مثبت معطوف علیہ ہے اور وصف منفی معطوف ہے اور دوسری مثال میں اس کے برعکس وصف منفی معطوف علیہ ہے اور وصف مثبت معطوف ہے اور قصر موصوف علی الصفت قلبی میں زید قائم لا قاعد یا مازید قائم بل قاعد۔ پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قاعد ہے اور دوسری مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قائم ہے یہاں بھی دو مثالیں ذکر فرما کر بتایا ہے کہ پہلی مثال میں وصف مثبت معطوف علیہ اور وصف منفی معطوف ہے اور دوسری مثال میں اس کے برعکس وصف منفی معطوف علیہ اور وصف مثبت معطوف ہے۔

(نوائد) مذکورہ چاروں اسباب میں سے عطف کو سب سے پہلے اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ اس میں مثبت اور منفی دونوں کی تصریح ہوتی ہے اور دونوں کی تصریح کی وجہ سے یہ سبب سب سے اقویٰ ہے اس کے برخلاف دوسرے اسباب کہ ان میں نفی ضمنی ہوتی ہے۔ پھر نفی اور استثناء چونکہ انما سے انصرخ ہے اس لئے دوسرے نمبر پر نفی اور استثناء کو ذکر کیا گیا ہے اور تقدیم کی دلالت قصر پر چونکہ ذوقی ہے وضعی نہیں ہے اس لئے تقدیم کو سب سے آخر میں ذکر کیا گیا ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ إِذَا تَحَقَّقَ تَنَافَى الْوَصْفَيْنِ فِي قَصْرِ الْقَلْبِ فَاتِّبَاطُ أَحَدِهِمَا يَكُونُ مُشْعِراً بِانْتِفَاءِ الْغَيْرِ فَمَا فَائِدَةُ نَفْيِ الْغَيْرِ وَاتِّبَاطُ الْمَذْكُورِ بِطَرِيقِ الْحَصْرِ الْفَائِدَةُ فِيهِ التَّنْبِيهِ عَلَى رَدِّ الْخَطَاإِ إِذَا الْمَخَاطَبُ اعْتَقَدَ الْمَعْكَسَ فَإِنَّ قَوْلَنَا زَيْدٌ قَائِمٌ وَإِنْ دَلَّ عَلَى نَفْيِ الْقَعْدِ لَكِنَّهُ حَالٌ عَنِ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْمَخَاطَبَ اعْتَقَدَ أَنَّهُ قَاعِدٌ۔

ترجمہ: پس اگر تو کہے کہ جب قصر قلب میں تنائی و صفین متحقق ہو تو ان دونوں میں سے ایک کا ثابت کرنا دوسرے کے انتفاء کی خبر دینے والا ہوگا تو بطریق حصر غیر کی نفی کرنے میں اور مذکور کے ثابت کرنے میں کیا فائدہ ہے میں جواب دوں گا کہ اس میں فائدہ غلطی پر تنبیہ کرنا ہے کیونکہ مخاطب عکس کا معتقد ہے اس لئے کہ ہمارا قول ”زید قائم“ اگرچہ قعود کی نفی پر دال ہے لیکن اس بات پر دلالت سے خالی ہے کہ مخاطب اسکے قاعد ہونے کا معتقد ہے۔

تشریح: اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مصنف کے نزدیک قصر قلب میں تنائی و صفین کا پایا جانا شرط ہے تو ان دونوں میں سے ایک کے ثبوت سے دوسرے کی نفی اور ایک کی نفی سے دوسرے کا ثبوت بغیر عطف کے خود بخود معلوم ہو جاتا ہے اور جب یہ بات خود بخود معلوم ہو جاتی ہے تو مثبت کو منفی پر اور منفی کو مثبت پر معطوف کرنے سے کیا فائدہ ہے۔ حاصل یہ کہ بطریق عطف قصر قلب میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ بطریق عطف قصر قلب میں فائدہ یہ ہے کہ اس قصر سے اس غلطی کو دور کرنے پر تنبیہ ہو جاتی ہے جو غلطی مخاطب سے صادر ہوئی ہے کیونکہ متکلم جو ذکر کرتا ہے مخاطب اس کے عکس کا معتقد ہوتا ہے چنانچہ ہمارا قول

زید قائم، اگرچہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ زید قاعد نہیں ہے لیکن اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ مخاطب زید کے قاعد ہونے کا معتقد ہے البتہ عطف کے ساتھ جب زید قائم، قاعد کہا گیا تو ذوق سلیم سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ مخاطب زید کے قاعد ہونے کا معتقد ہے اور اس کا یہ اعتقاد غلط ہے پس مخاطب سے صادر ہونے والی غلطی کو دور کرنے پر تنبیہ کے لئے بطریق عطف قصر قلب کیا جاتا ہے۔

وفي قصرها اى قصر الصفة على الموصوف افراداً و قلباً بحسب المقام نحو زيد شاعر لا عمرو او ماعمر و شاعر ابل زيد ويجوز ما شاعر عمرو بل زيد بتقديم الخبر لكنه يجب حينئذ رفع الاسمين لبطان العمل ولما لم يكن فى قصر الموصوف مثال الافراد صالحاً للقلب لاشتراط عدم التنافى فى الافراد وتحقق التنافى فى القلب فان مثلاً واحداً يصلح لهما ولما كان كل ما يصلح مثلاً لهما يصلح مثلاً لقصر التعيين لم يتعرض لذكره وهكذا فى سائر الطرق -

ترجمہ: اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں بحسب المقام زید شاعر ابل زید (کہا جائیگا) اور خبر کی تنذیم کے ساتھ، شاعر عمرو بل زید بھی جائز ہے لیکن اس وقت عمل کے باطل ہونے کی وجہ سے دونوں اسموں کا رفع واجب ہوگا اور چونکہ قصر موصوف میں افراد کی مثال قلب کی صلیحت نہیں رکھتی کیونکہ مصنف کے خیال کے مطابق افراد میں عدم تنافی شرط ہے اور قلب میں تحقق تنافی شرط ہے اس لئے مصنف قلب کیلئے ایسی مثال لائے جس میں دونوں وصف متنافی ہیں برخلاف قصر صفت کے کیونکہ مثال واحد افراد اور قلب دونوں کی صلیحت رکھتی ہے اور چونکہ ہر وہ کلام جو افراد اور قلب دونوں کی مثال بن سکتا ہے قصر تعیین کی بھی مثال بن سکتا ہے اسلئے مصنف نے اس کے ذکر سے تعرض نہیں کیا اور ایسے ہی تمام طرق میں۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کی مثال زید شاعر لا عمرو یا ماعمر و شاعر ابل زید ہے پہلی مثال میں معطوف علیہ مثبت اور معصوف منفی ہے اور دوسری مثال میں معطوف علیہ منفی اور معصوف مثبت ہے ان دونوں میں سے ہر ایک قصر صفت علی الموصوف افرادی کی مثال بھی بن سکتی ہے اور قصر قلب کی مثال بھی بن سکتی ہے مگر اس کا فیصلہ کہ کس وقت قصر افراد ہوگا اور کس وقت قصر قلب ہوگا مقام کے تقاضہ پر موقوف ہے چنانچہ اگر زید شاعر لا عمرو یا ماعمر و شاعر ابل زید کا مخاطب وہ شخص ہے جو شاعری میں زید و عمرو کو شریک سمجھتا ہے تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف افرادی ہوگا اور اگر اس کا مخاطب وہ شخص ہے جو زید کے بچے کے شاعر ہونے کا معتقد ہے تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف قلبی ہوگا یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ قصر قلبی میں تنافی و صفین شرط ہے حالانکہ شاعری میں زید و عمرو دونوں کے شریک ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے یعنی شاعری میں دونوں شریک ہو سکتے ہیں اور جب ایسا ہے تو زید شاعر لا عمرو میں قصر قلب کیسے ہو سکتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک قصر قلب میں تنافی و صفین اس وقت شرط ہے جبکہ وہ قصر موصوف علی الصفت ہو اور جب قصر صفت علی الموصوف ہو تو اس وقت قصر قلب میں تنافی و صفین شرط نہیں ہے اور جب قصر صفت علی الموصوف قلبی میں تنافی و صفین شرط نہیں ہے تو مذکورہ مثال میں قصر افراد بھی ہو سکتا ہے اور قصر قلب بھی۔

شرح کہتے ہیں کہ ماعمر و عمرو بل زید تقدیم خبر کے ساتھ بھی جائز ہے لیکن اس صورت میں اسم اور خبر دونوں پر رفع واجب ہوگا کیونکہ ماکے عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ اس کے دونوں معمول ترتیب پر ہوں یعنی اسم مقدر ہو اور خبر مؤخر ہو اور تقدیم خبر علی الاسم کی صورت میں شرط عمل چونکہ فوت ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں کلمہ ماکے عمل باطل ہوگا اور اسم و خبر دونوں مرفوع ہوں گے۔ شرح کہتے ہیں کہ مصنف کے خیال کے مطابق قصر موصوف علی الصفت افرادی میں چونکہ عدم تنافی شرط ہے اور قصر موصوف علی الصفت قلبی میں تنافی شرط

ہے اس لئے قصر موصوف علی الصفت افرادی کی مثال میں قصر قلب کی مثال بننے کی صلاحیت نہ ہوگی یہی وجہ ہے کہ قصر موصوف کے موقعہ پر مصنف نے قصر افراد کے لئے ایسی مثال ذکر کی ہے جس میں دونوں وصف متناہی نہیں ہیں اور قصر قلب کے لئے ایسی مثال ذکر کی ہے جس میں دونوں وصف متناہی ہیں اور قصر صفت علی الموصوف افرادی میں عدم تنافی اور قصر صفت علی الموصوف قلبی میں تنافی چونکہ شرط نہیں ہے اس لئے مصنف نے قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے کیونکہ قصر صفت میں ایک مثال دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے اور جو مثال قصر افراد اور قلب کی صلاحیت رکھتی ہے وہ چونکہ قصر تعیین کی بھی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے مصنف نے قصر تعیین کی مثال ذکر نہیں کی ہے نہ قصر موصوف کے موقعہ پر اور نہ قصر صفت کے موقعہ پر اسی طرح انما نفی اور استثناء اور تقدیم کے ذریعہ صغر کے موقعہ پر بھی قصر تعیین کی مثال ذکر نہیں کی ہے۔

ومنها النفي والاستثناء كقولك في قصره افراداً مازيذاً لا شاعراً وقلبا مازيذاً لا قائماً وفي قصرها افراداً وقلبا ماساعراً لا زيداً والكل يصلح مثلاً للتعيين والتفاوت إنما هو بحسب اعتقاد المخاطب۔

ترجمہ: اور ان میں سے ایک طریقہ نفی اور استثناء کا ہے جیسے قصر موصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول مازید الا شاعر اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں ماساعراً لا زيداً اور تمام کی تمام تعیین کی مثال بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور تفاوت مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے ہوگا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ قصر کے طرق اور اسباب میں سے ایک سبب نفی اور استثناء ہے ادوات نفی میں سے کسی بھی ادوات کے ذریعہ نفی جو مثلاً لیس، ما، ان، اور استثناء الا کے ذریعہ ہو یا اس کے اخوات غیر، سواء میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہو یہاں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ مصنف نے منها النفي والاستثناء کیونکہ کہا ہے یوں کہہ دیتے منها الاستثناء اس کا جواب یہ ہے کہ اگر منها الاستثناء کہا جاتا تو مطلب یہ ہوتا کہ مطلقاً استثناء خواہ اثبات سے ہو جیسے جاء فی القوم الا زید او خاؤنی سے ہو جیسے جاء فی القوم الا زید مفید قصر ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ نفی سے استثناء تو مفید قصر ہوتا ہے لیکن اثبات سے استثناء مفید قصر نہیں ہوتا پس چونکہ استثناء من الا اثبات مفید قصر نہیں ہے بلکہ صرف استثناء من النفي مفید قصر ہے اس لئے فاضل مصنف نے منها النفي والاثبات فرمایا اور منها الاستثناء نہیں فرمایا۔ بہر حال نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر موصوف علی الصفت افرادی کی مثال، زید الا شاعر (زید شاعر ہی ہے) اور قصر موصوف علی الصفت قلبی کی مثال مازید الا قائم، (زید کھڑا ہی ہے) ہے پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید شاعر اور اس کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف ہے اور دوسری مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قعود کے ساتھ متصف ہے اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی کی مثال ماساعراً لا زيداً ہے اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہے کہ شاعر زید اور عمر و دونوں ہیں تو یہ کلام قصر افراد ہوگا اور اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہے کہ شاعر عمر و ہے زید نہیں ہے تو یہ کلام قصر قلب ہوگا۔ یہاں بھی آپ دیکھئے کہ مصنف نے قصر موصوف علی الصفت کی صورت میں تو افراد اور قلب کے لئے دو الگ الگ مثالیں ذکر کی ہیں۔ مگر قصر صفت علی الموصوف کی صورت میں دونوں کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے۔ وجہ وہی ہے جو سابق میں گذر چکی ہے۔ قصر موصوف میں تو افراد کے لئے عدم تنافی اور قلب کے لئے تنافی شرط ہے مگر قصر صفت کی صورت میں افراد اور قلب کے لئے یہ شرطیں نہیں ہیں جیسا کہ سابق میں مصنف کی عبارت سے ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قصر موصوف اور قصر صفت کی جس قدر مثالیں بیان کی گئی ہیں وہ تمام قصر تعیین کی بھی صلاحیت رکھتی ہیں اور ان کے درمیان تفاوت مخاطب کے حال کے اعتبار سے ہوگا۔

شرح نے فرمایا ہے انما ہو بحسب اعتقاد المخاطب حالانکہ قصر لعین میں مخاطب کو کوئی اعتقاد نہیں ہوتا ہے من سب یہ تھا کہ یوں کہا جاتا انما ہو بحسب حال المخاطب اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حرف عطف واو محذوف ہے اور عبارت اس طرح ہے انما ہو بحسب اعتقاد المخاطب وعدم اعتقادہ، پس اگر مخاطب کو اشتراک کا اعتقاد ہے تو قصر افراد ہوگا اور اگر سب کا اعتقاد ہے تو قصر قلب ہوگا اور اگر کوئی اعتقاد نہیں ہے تو قصر لعین ہوگا۔

ومنہا انما کقولک فی قصرہ افراداً انما زید قائمٌ وفی قصرہا افراداً وقلباً انما قائمٌ زیدٌ وفی دلائل الاعجاز انما ولا العاطفۃ انما يستعملان فی الکلام المعتد بہ لقصر القلب دون الافراد و اشار الی سبب افادۃ انما القصر بقولہ لتضمنہ معنی ما والا و اشار بلفظ التضمن الی انہ لیس بمعنی ما والا حتی کأنہما لفظان مترادفان اذ فرقی بین ان یکون فی الشئ معنی الشئ وان یکون الشئ علی الاطلاق فلیس کُل کلام یصح فیہ ما والا یصح فیہ انما صرح بذلك الشیخ فی دلائل الاعجاز۔

ترجمہ: اور قصر کے طرق میں سے ایک طریقہ انما ہے جیسے قصر موصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول "انما زید کاتب" اور قلبی میں انما زید قائم، اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں انما قائم زید ہے اور دلائل الاعجاز میں ہے کہ انما اور لا عاطفہ کلام بیغ میں قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں نہ کہ افراد کے لئے اور مصنف نے انما کے مفید قصر ہونے کے سبب کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اس لئے کہ انما اور لا کے معنی کو تضمن ہے اور لفظ تضمن سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ انما (یعینہ) اور لا کے معنی میں نہیں ہے یہاں تک کہ وہ دو مترادف لفظ ہوں کیونکہ اس بات کے درمیان کہ شے میں شے کے معنی ہوں اور اس بات کے درمیان کہ شے، بعینہ وہی ہو فرق ہے پس یہ بات نہیں کہ ہر وہ کلام جس میں ما اور لا کا لانا صحیح ہو اس میں انما کا لانا بھی صحیح ہو اس کی شیخ نے دلائل الاعجاز میں تصریح کی ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ قصر کے طرق اور اسباب میں سے ایک سبب کلمہ انما ہے یعنی سابقہ اسباب قصر کی طرح کلمہ انما بھی مفید قصر ہے چنانچہ قصر موصوف علی الصفت افرادی کے لئے انما زید کاتب کہا جائے گا اور اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کاتب اور شاعر دونوں ہے اور قصر موصوف علی الصفت قلبی کے لئے "انما زید قائم" کہا جائے گا اور اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قاعد ہے قائم نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کی مثال کے لئے انما قائم زید کہا جائے گا اور دونوں کے درمیان فرق مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے ہوگا چنانچہ اگر مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ قائم زید و عمر دونوں ہیں تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف افرادی ہوگا اور اگر یہ اعتقاد ہو کہ قائم زید و عمر دونوں ہیں تو یہ کلام قصر صفت علی صفت کی مذکورہ مثال میں قصر لعین کی صلاحیت رکھتی ہیں جیسا کہ خادم اس سے پہلے بھی ذکر کر چکا ہے۔

شرح مختصر ملائم تفت زائی نے فی دلائل الاعجاز کہہ کر کلمہ انما اور لا عاطفہ کے سلسلہ میں شیخ عبدالقادر کا مذہب بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ انما اور لا عاطفہ کے بارے میں دو مذہب ہیں ایک تو یہ کہ کلمہ انما اور لا عاطفہ دونوں قصر افراد کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں اور قصر قلب کے لئے بھی جیسا کہ مصنف کا مذہب ہے۔ دوم یہ کہ یہ دونوں کلام بیغ میں صرف قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں قصر افراد کے لئے نہیں جیسا کہ دلائل الاعجاز میں شیخ نے بیان کیا ہے۔ بعض لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ فی دلائل الاعجاز کہہ کر شارح نے مصنف پر اعتراض کیا ہے اور یہ کہنا ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ انما اور لا عاطفہ قصر افراد اور قلب دونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں حالانکہ دلائل الاعجاز میں شیخ نے فرمایا ہے کہ یہ دونوں کام بیغ میں صرف قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں قصر افراد کے لئے استعمال نہیں ہوتے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے

اپنے قول لتضمنه معنی ما والا

کے ذریعہ کلمہ انما کے مفید قهر ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ انما مفید قهر اس لئے ہے کہ وہ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور ما اور الا کا مفید قهر ہوتا مسلم اور مصرح ہے۔ لہذا ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے کلمہ انما بھی مفید قهر ہوگا شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے لفظ متضمن ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کلمہ انما بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے یہاں تک کہ کلمہ انما اور ما اور الا دونوں مترادف لفظ ہوں۔ حاصل یہ کہ کلمہ انما اگر بعینہ ما اور الا کے معنی میں ہوتا تو کلمہ انما اور ما والا میں ترادف ہوتا مگر چونکہ وہ بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اس لئے ان دونوں میں ترادف نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ انما کا ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونا اور بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہ ہونا اس لئے ہے کہ ایک شے کے معنی کا دوسری شے میں پایا جانا جیسا کہ متضمن کی صورت میں ہوتا ہے اور ایک شے کا من کل مجہد دوسری شے ہوتا جیسا کہ ترادف کی صورت میں ہوتا ہے دونوں میں بہت بڑا فرق ہے اور وہ یہ کہ اول اس بات کا تقاضہ نہیں کرتا ہے کہ ایک شے بعینہ ما اور من کل مجہد دوسری شے ہو اور ثانی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے پس اسی فرق کی وجہ سے شیخ نے دلائل اہل اجتہاد میں اس بات کی صراحت کی ہے کہ جس کلام میں ما اور الا کا کرنا صحیح ہو ضروری نہیں کہ اس میں کلمہ انما کا استعمال کرنا بھی صحیح ہو کیونکہ کلمہ انما اس حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس کا مخاطب انکار نہ کر سکے اور جس حکم کا انکار کیا جاسکتا ہو اس میں ما اور الا استعمال کیا جاتا ہے کلمہ انما استعمال نہیں کیا جاتا اسی طرح من زائدہ کے ساتھ ما اور الا استعمال ہوتے ہیں مگر انما استعمال نہیں ہوتا چنانچہ ما من اللہ اللہ تو صحیح ہے مگر انما من اللہ اللہ صحیح نہیں ہے اور وجہ یہ ہے کہ من اثبات میں زیادہ نہیں کیا جاتا ہے بدلتی میں زیادہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح لفظ احد کے ساتھ ما اور الا استعمال کرنا تو صحیح ہے مگر انما کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے چنانچہ ما احد الا وهو یقول ذلک تو کہا جاسکتا ہے مگر انما احد یقول ذلک نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ ما اور الا چیز اثبات میں واقع نہیں ہوتے ہیں۔ الحاصل کلمہ انما اگر بعینہ ما اور الا کے معنی میں ہوتا تو ہر وہ کلام جس میں ما اور الا کا استعمال کرنا صحیح ہوتا اس میں کلمہ انما کا استعمال کرنا بھی صحیح ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے پس ثابت ہو گیا کہ کلمہ انما بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے۔

ولما اختلفوا فی افادة القصر وفی تضمنه معنی ما والا بینہ بثلاثة أوجه فقال لِقَوْلِ الْمُفَسِّرِينَ انما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ بِالنَّصْبِ معناها حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْاِمْيْتَةَ وهذا المعنى هو المطابق لقراءة الرفع اى رُفْعُ الْمَيْتَةِ وتقرير هذا الكلام ان فى الآيت ثلث قراءات حَرَّمَ مَبْنِيًّا لِلْفَاعِلِ مع نصب الميته و رُفْعُهَا و حَرَّمَ مَبْنِيًّا لِلْمَفْعُولِ مع رفع الميته كذا فى تفسير الكواشى فعلى القراءة الأولى ما فى انما كافة اذ لو كانت موصولة لبقى ان بلاخير والموصول بلاعائد وعلى الثانية موصولة ليكون الميته خبراً اذ لا يصح ارتفاعها بحرم السبى للفاعل على مالا يخفى والمعنى أن الذى حرّمه الله عليكم هو الميته وهذا يفيد القصر لما مر فى تعريف المسند من ان حواً لمطلق زيد وزيد المطلق يفيد حصراً الاتطلاق على زيد فاذا كان انما متضمناً معنی ما والا وكان معنی القراءة الاولى ما حرم الله عليكم الا الميته كانت مطابقة للقراءة الثانية والا لم نكم مطابقة لها لافادتها القصر فسراد السكاكى والمصنف بقراءة النصيب والرفع هى القراءة الاولى والثانية ولهذا لم يتعرض للاحلاف فى لفظ حَرَّمَ فى لفظ الميته رفعا ونصبا واما على قراءة الثالثة اعنى رفع الميته وحَرَّمَ مَبْنِيًّا لِلْمَفْعُولِ فيحصل ان يكون ما كذا فى ما حَرَّمَ عليكم الا الميته وان تكون موصولة اى ان الذى حَرَّمَ عَلَيْكُمُ هُوَ الْمَيْتَةُ ويُرجح وان يشاء ان عمده على ما هو اصله

وبعضهم توهم مراد السكاكى والمصنف بقراءة الرفع هذه القراءة الثالثة فطالبيهما بالسبب فى اختيار كونها موصولة مع ان الزجاج اختار انها كافة -

ترجمہ: اور کلمہ انما کے مفید قصر ہونے اور اس کے ماورالا کے معنی کو متضمن ہونے میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے مصنف نے اس کو تین طریقوں سے بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مفسرین نے انما حرم علیکم المیۃ میتہ کے نصب کے ساتھ (کے بارے میں) کہا ہے کہ اس کے معنی ہیں ما حرم علیکم الا المیۃ اور یہی معنی قرأت رفع یعنی میتہ کے رفع کی قرأت کے مطابق ہے اور اس کلام کی تقریر یہ ہے کہ آیت میں تین قرأتیں ہیں حرم فعلی لفعل میتہ کے نصب کے ساتھ اور اس کے رفع کے ساتھ اور حرم فعل ماضی مجہول میتہ کے رفع کے ساتھ ایسا ہی تفسیر کواشی میں ہے پس پہلی قرأت پر انما میں ما کافہ ہے اس لئے کہ اگر وہ موصول ہوگا تو ان بلا خبر کے اور موصول بلا عائد کے رہ جائے گا اور دوسری قرأت پر ما موصول ہے تاکہ میتہ خبر ہو جائے اس لئے کہ حرم فعلی لفعل سے اس کا رفع صحیح نہیں ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے اور معنی یہ ہے کہ وہ چیز جس کو اللہ نے تم پر حرام کیا ہے وہ میتہ ہی ہے اور یہ قصر کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ تعریف مسند میں یہ بات گزر چکی ہے کہ المنطلق زید اور زید المنطلق زید انطلاق کے حصر کا فائدہ دیتا ہے پس جب انما، ماورالا کے معنی کو متضمن ہے اور قرأت اولی کے معنی ما حرم اللہ علیکم الا المیۃ کے ہیں تو (افادہ قصر میں) یہ قرأت، قرأت ثانیہ کے مطابق ہوگی ورنہ قرأت اولیٰ قرأت ثانیہ کے مطابق نہ ہوگی کیونکہ قرأت ثانیہ مفید قصر ہے پس قرأت نصب اور رفع سے سکا کی اور مصنف کی مراد قرأت اولیٰ اور ثانیہ ہے اسی وجہ سے ان دونوں حضرات نے لفظ حرم میں اختلاف کو نہیں چھیڑا بلکہ رفع اور نصب کے اعتبار سے لفظ میتہ میں چھیڑا ہے اور بہر حال قرأت ثالثہ یعنی میتہ کا رفع اور حرم مبنی للمفعول تو یہ اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ ما کافہ یعنی ما حرم علیکم الا المیۃ اور اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ موصول ہو یعنی ان الذی حرم علیکم هو المیۃ اور اس کو ترجیح دی جائے گی اس وجہ سے کہ ان اپنی اصل کے مطابق عامل ہے اور بعض کو یہ وہم ہوا ہے کہ قرأت رفع سے سکا کی اور مصنف کی مراد یہ ہی تیسری قرأت ہے پس وہ بعض سکا کی اور مصنف سے یہ مطالبہ کر بیٹھے کہ ما کو موصول اختیار کرنے کا سبب کیا ہے باوجودیکہ زجاج نے اختیار کیا ہے کہ ما کافہ ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ کلمہ انما کے مفید قصر ہونے اور ماورالا کے معنی کو متضمن ہونے کے سلسلہ میں چونکہ علماء کا اختلاف ہے اس لئے مصنف نے اس کو تین طریقوں پر بیان کیا ہے اختلاف تو یہ ہے کہ عرفاً اور استعمالاً دونوں طرح مفید قصر ہے۔ الحاصل اس اختلاف کی وجہ سے مصنف نے کلمہ انما کے مفید قصر ہونے اور ماورالا کے معنی پر مشتمل ہونے کو تین طریقوں سے ثابت کیا ہے۔ پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ مفسرین جیسے عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن مسعود اور مجاہد وغیرہ نے کہا ہے کہ انما حرم علیکم المیۃ کے معنی ما حرم علیکم المیۃ کے ہیں اور یہ معنی افادہ قصر میں میتہ کے رفع کی قرأت کے مطابق ہیں۔ اس کلام کی تفصیل یہ ہے کہ اس آیت میں تین قرأتیں ہیں (۱) حرم فعل ماضی معروف اور میتہ حرم کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب۔ (۲) حرم فعل ماضی معروف اور میتہ ان کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع (۳) حرم فعل ماضی مجہول اور میتہ حرم کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع۔ اسی طرح تفسیر کواشی میں مذکور ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ قرأت اولیٰ کی بناء پر انما میں ما کافہ ہوگا اس لئے کہ اگر ما کو موصول قرار دیا گیا تو دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک تو یہ کہ ان بغیر خبر کے رہ جائے گا اس طور پر کہ ما موصول ہوگا اور حرم علیکم المیۃ اس کا صلہ ہوگا موصول صلہ سے مل کر ان کا اسم ہوگا دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صلہ کے اندر ایک ایسے عائد کا ہونا ضروری ہے جو موصول کی طرف راجع ہو مگر یہاں صلہ یعنی حرم علیکم المیۃ میں چونکہ ایسا کوئی عائد نہیں ہے اس لئے موصول بغیر عائد کے رہ جائے گا۔ الحاصل ان دو خرابیوں کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اس آیت میں انما کا ما کافہ ہے موصول

نہیں ہے اور دوسری قرأت کی بناء پر ماموصولہ ہوگا اور صلہ کے اندر عائد محذوف ہوگا کیونکہ اس قرأت میں میتہ مرفوع ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ میتہ حرم فعل ماضی معروف کی وجہ سے مرفوع نہیں ہے کیونکہ حرم کا فاعل اللہ تعالیٰ ہیں میتہ حرم کا فاعل نہیں ہے اس صورت میں آیت کے معنی یہ ہوں گے ان الذی حرمہ اللہ علیکم ہوا المیتۃ وہ چیز جس کو اللہ نے تم پر حرام کیا ہے وہ میتہ ہی ہے اس صورت میں جملہ کی دونوں طرفین معرّفہ ہیں اور تعریف مسند کے بیان میں یہ بات گذر چکی ہے کہ المنطلق زید اور زید المنطلق قصر انطلاق علی زید کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ دونوں کا ترجمہ یہ ہے کہ زید ہی منطلق ہے پس اسی طرح اس آیت میں بھی جملہ کی دونوں طرفوں کے معرّفہ ہونے کی وجہ سے قصر تحریم علی المیتۃ کا فائدہ حاصل ہوگا۔

الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرأت ثانیہ مفید قصر ہے پس قراءت اولیٰ کی صورت میں اگر انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوگا اور معنی ہوں گے ما حرم اللہ علیکم الا المیتۃ تو مفید قصر ہونے میں قرأت ثانیہ قرأت اولیٰ کے مطابق ہوگی۔ اگرچہ دونوں میں قصر کا سبب مختلف ہوگا اس طور پر کہ قرأت اولیٰ میں انما قصر کا سبب ہوگا اور قرأت ثانیہ میں جملہ کی دونوں طرفوں کا معرّفہ ہونا قصر کا سبب ہوگا۔ اور اگر کلمہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن نہ ہو تو مفید قصر ہونے میں قرأت اولیٰ، قرأت ثانیہ کے مطابق نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں قرأت ثانیہ تو مفید قصر ہوگی لیکن قرأت اولیٰ مفید قصر نہ ہوگی اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ قراءتوں میں تطابق واجب ہے تنافی واجب نہیں ہے اور قرأت اولیٰ اور ثانیہ میں تطابق اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ قرأت اولیٰ کی صورت میں کلمہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہو اور مفید قصر ہو الحاصل مفسرین کے اس قول سے کہ انما حرم علیکم المیتۃ (میتہ کے نصب کے ساتھ) کے معنی ما حرم علیکم الا المیتۃ کے ہیں اور یہ معنی قرأت رفع کے مطابق ہیں) یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ انما مفید قصر ہے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قرأت نصب اور قرأت رفع سے سکا کی اور مصنف کی مراد یہ ہی ہے قرأت اولیٰ اور قرأت ثانیہ ہے قرأت رفع سے قرأت ثالثہ مراد نہیں ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ سکا کی اور مصنف نے میتہ کے مرفوع اور منصوب ہونے کے اختلاف کو تو بیان کیا ہے لیکن حرم کے معروف اور مجہول ہونے کے اختلاف کو بیان نہیں کیا۔ شارح کہتے ہیں کہ قرأت ثالثہ یعنی میتہ کے مرفوع اور حرم کے فعل ماضی مجہول ہونے کی صورت میں انما کے مابین دونوں احتمال ہیں یہ بھی کہ ما کا فائدہ ہو اور معنی ہوں ماحرم علیکم الا المیتۃ اور یہ بھی کہ ما موصولہ ہو اور معنی ہوں ان الذی حرم علیکم ہوا المیتۃ۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگرچہ احتمال دونوں درست ہیں مگر موصولہ ہونا رائج ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ ما کو موصولہ قرار دینے کی صورت میں ان اپنی اصل پر یعنی عاملہ ہونے پر باقی رہتا ہے اور کا فائدہ ہونے کی صورت میں اپنی اصل پر باقی نہیں رہتا ہے اور کلمہ کا چونکہ اپنی اصل پر باقی رہنا رائج ہے اس لئے ما کو موصولہ ہونا رائج ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ سکا کی اور مصنف نے قرأت رفع سے یہ ہی قرأت ثالثہ مراد لی ہے پس ان حضرات نے اپنے وہم کے مطابق سکا کی اور مصنف سے یہ مطالبہ کر ڈالا کہ ما کو موصولہ قرار دینے کا سبب کیا ہے حالانکہ زجاج نحوی نے اس کو ما کا فائدہ قرار دیا ہے، سکا کی اور مصنف کا ما کو موصولہ قرار دینے کا سبب تو وہی ہے جس کو بیان کیا جا چکا ہے کہ اس صورت میں ان اپنی اصل پر باقی رہتا ہے اور ما کو کا فائدہ قرار دینے کا سبب یہ ہے کہ قرآن پاک میں اس ما کے ساتھ ان ملا کر لکھا ہوا ہے حالانکہ ما موصولہ کو کسی کے ساتھ ملا کر نہیں لکھا جاتا بلکہ الگ کر کے لکھا جاتا ہے۔

ولقُولِ النّٰحَةِ اِنَّمَا لَا ثَبَاتَ لِمَا يَذْكُرُ بَعْدَهُ وَنَفْيِ مَا سِوَاهُ اِنَّ سَوِيَّ مَا يَذْكُرُ بَعْدَهُ اَمَّا فِي قِصْرِ الْمَوْصُوفِ نَحْوِ اِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ فَهُوَ لَا ثَبَاتَ لِقِيَامِ زَيْدٍ وَنَفْيِ مَا سِوَاهُ مِنَ الْقُعُودِ وَنَحْوِهِ وَاَمَّا فِي قِصْرِ الصِّفَةِ نَحْوِ اِنَّمَا يَقُومُ زَيْدٌ فَهُوَ لَا ثَبَاتَ لِقِيَامِهِ وَنَفْيِ مَا سِوَاهُ مِنْ قِيَامِ عَمْرٍو وَبَكْرٍ وَغَيْرِهِمَا ۔

ترجمہ: اور نجات کے اس قول کی وجہ سے کلمہ انما اس چیز کے اثبات کے لئے ہے جو اس کے بعد مذکور ہوگا اور اس کے مساوی نفی کے لئے ہے یعنی جو اس کے بعد مذکور ہوگا اس کے علاوہ کی (نفی کے لئے ہے) بہر حال قصر موصوف میں جیسے انما زید قائم سو یہ قیام زید کے اثبات کے لئے ہے اور اس کے علاوہ قعود وغیرہ کی نفی کے لئے ہے اور بہر حال قصر صفت میں جیسے انما یقوم زید سو یہ قیام زید کے اثبات کے لئے ہے اور اس کے علاوہ عمرو اور بکر، وغیرہ کے قیام کی نفی کے لئے ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف نے کلمہ انما کے مفید قصر ہونے اور ماورالا کے معنی کو متضمن ہونے کی دو مرئی وجہ بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نجات کہتے ہیں کہ کلمہ انما اس چیز کو ثابت کرنے کے لئے آتا ہے جو چیز کلمہ انما کے بعد مذکور ہوتی ہے اور اس کے علاوہ تمام کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے پس کلمہ انما کا اپنے مابعد کو ثابت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما الا کے معنی کو متضمن ہے اور مابعد کے علاوہ کی نفی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما مافیہ کے معنی کو متضمن ہے۔ الحاصل کلمہ انما اور ماورالا کا مفاد چونکہ ایک ہے اس لئے یہ اس بات پر دلیل ہوگا کہ کلمہ انما ان دونوں کے معنی میں ہے کلمہ انما کے ساتھ قصر موصوف علی الصفت کی مثال انما زید قائم ہے کیونکہ یہاں کلمہ انما کے ذریعہ قیام زید کا اثبات اور قعود وغیرہ کی نفی کرنا مقصود ہے اور قصر صفت علی الموصوف کی مثال انما یقوم زید ہے کیونکہ یہاں کلمہ انما کے ذریعہ زید کے قیام کو ثابت کرنا اور زید کے علاوہ عمرو، بکر وغیرہ دوسروں کے قیام کی نفی کرنا مقصود ہے۔

(نوائد) کلمہ انما کے ساتھ قصر کی صورت میں انما کے بعد والی چیز مقصود اور اسکے بعد والی چیز مقصود علیہ ہوتی ہے یہاں نجات سے وہ لوگ مراد ہیں جو اہل عرب سے بالمشافہ مسائل نواخذ کرتے ہیں وہ لوگ مراد نہیں ہیں جو نحو کی کتابوں سے نحو کے مسائل نقل کرتے ہیں یہ بھی ذہن میں رہے کہ یہاں نجات سے مفسرین کے علاوہ لوگ مراد ہیں ورنہ خواہ مخواہ تکرار کا اعتراض واقع ہوگا اور معرض کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ قول مفسرین پہلے بھی ذکر کیا گیا ہے اور یہاں بھی۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

ولصحة انفصال الضمير معهُ ائى مع انما نحو انما يقوم انا فان الانفصال انما يجوز عند تعذر الاتصال ولا تعذر ههنا الا بان يكون المعنى ما يقوم انا فيقع بين الضمير وعامله فصل لغرض ثم استشهد على صحة هذا الانفصال ببیت من هو ممن يشهد بشعره ولهذا صرح باسمه فقال قال الفرزدق شعر انا الداند من الدود وهو الطرد الحامى الدمار ائى العهد وفى الاساس هو الحامى الدمار اذا حمى ما لو يحمه ليسم وغنم من حماه وحریمه وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلى لما كان غرضه ان يخص المدافع لا المدافع عند فصل الضمير عن عامله واخره اذ لو قال وانما ادافع عن احسابهم لصار المعنى انه يدافع عن احسابهم لا عن احساب غيرهم وهو ليس بمقصود ولا يجوز ان يقال انه محمول على الضرورة لانه كان يصح ان يقال انما ادافع عن احسابهم انا على ان يكون انا تأكيد اوليست ما موصولة وانا خبرها اذ لا ضرورة فى العدول عن لفظ من الى لفظ ما۔

ترجمہ: اور اس کے ساتھ ضمیر منفصل کے صحیح ہونے کی وجہ سے یعنی انما کے ساتھ جیسے انما یقوم انا۔ اس لئے کہ انفصال اس وقت جائز ہوتا ہے جس وقت کہ اتصال معذور ہو اور یہاں تعذر نہیں ہوگا مگر یہ معنی ما یقوم انا ہوں پس ضمیر اور اس کے مائل کے درمیان کی غرض کی وجہ سے فصل ہوگا پھر اس انفصال کی صحت پر اس شخص کے شعر سے استہدایا گیا جو ان لوگوں میں سے ہے جن کے اشعار استہدایا جاتا ہے اس وجہ سے شاعر کے نام کی تصریح کی چنانچہ فرمایا کہ فرزدق نے کہا میں مدافعت کرنے والا ہوں (ذائد) ذود سے ہے معنی میں ادفع کرنا۔ وفاء عبد کرنے والا ہوں (ذارد) معنی عبد کے ہیں اور اس میں ہے کہ فی الدمار (اس وقت کہا جاتا ہے) جب کوئی شخص اپنے

معاملہ کی حفاظت کرنے کے اگر اس کی حفاظت نہ کرے تو اس کو ملا مت کی جائے اور اسے برا بھلا کہا جائے یعنی اس کی جان و مال اور اس کے اہل و عیال کی۔ اور ان کے احساب سے میں یا مجھ جیسا ہی مدافعت کر سکتا ہے اور چونکہ شاعر کی غرض مدافع کو خاص کرنا ہے نہ کہ مدافع عنہ کو اس لئے ضمیر کو اس کے عامل سے جدا کیا اور اس کو مؤخر کیا کیونکہ اگر وہ انما ادافع عن احسابہم کہتا تو معنی یہ ہو جاتا کہ وہ انہی کے احساب سے مدافعت کرتا ہے نہ کہ ان کے علاوہ کے احساب سے حالانکہ یہ مقصود نہیں ہے اور یہ کہنا جائز نہیں ہے۔ یہ ضرورت شعری پر محمول ہے اس لئے کہ انما ادافع عن احسابہم کہنا صحیح تھا اس بناء پر کہ ان کا تائید ہے اور ماموصلہ اور ان انا اس کی خبر نہیں ہے کیونکہ لفظ من سے لفظ ما کی طرف عدول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف نے کلمہ انما کے مفید حصر ہونے اور انا کے معنی کو متضمن ہونے پر تیسری وجہ بیان کی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ انما کے ساتھ ضمیر منفصل کا لانا صحیح ہے جیسے انما یقوم انا اور یہ بات نئیوں کے یہاں مسلم ہے کہ ضمیر فصل اسی وقت الکی جاسکتی ہے جبکہ ضمیر متصل کا لانا محذور ہو اور ضمیر متصل کے محذور ہونے کی صرف دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ ضمیر اپنے عامل سے مقدم ہو دوم یہ کہ ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان حصر وغیرہ کی وجہ سے کوئی فاصل واقع ہو پس پہلی صورت یعنی ضمیر کا اپنے عامل پر مقدم ہونا تو یہاں مفقود ہے۔ لہذا دوسری صورت یعنی ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان فاصل کا پایا جانا متحقق ہو گا اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ انما کے مواقع میں یعنی فعل کے ساتھ جہاں انما استعمال ہوتا ہے وہاں ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان صرف کلمہ الا فاصل ہو گا چنانچہ انما یقوم انا کے معنی ہوں گے مایقوم انا۔ اور کلمہ الا اس وقت فاصل ہو سکتا ہے جبکہ انما اور الا کے معنی کو متضمن ہو اور مفید قصر ہو پس مثال مذکور میں انما کے ساتھ ضمیر منفصل کے استعمال کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور مفید قصر ہے۔ یہاں اگر کسی کو یہ اعتراض ہو کہ یقوم فعل غائب ہے اور ضمیر متکلم کی ہے لہذا قصر کیسے ہو گا تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یقوم کا فاعل حقیقت میں محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ما یقوم احد الا انا شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے انما کے ساتھ ضمیر منفصل کے استعمال کے صحیح ہونے پر ایک ایسے شخص کے شعر سے استشہاد کیا ہے جس کے اشعار قابل استشہاد ہیں اسی وجہ سے مصنف نے شاعر کے نام کی تصریح کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فرزدق کہتا ہے

انا الذائد الحامی الذمار و انما بدافع عن احسابہم انا او مثلی

ذائد و ذود سے ماخوذ ہے جس کے معنی تلوار یا اس کے علاوہ سے دفع کرنا ہے حامی حفاظت کرنے والا و ذمار حامی کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا مضاف ایہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے۔ ذمار کے لغوی معنی عہد کے ہیں کہا جاتا ہے فلان تکھی ذمارہ فلاں اپنے عہد کی حفاظت کرتا ہے اور فی الاساس کہہ کر شارح نے ذمار کے عرفی معنی بیان کئے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ عرف میں ذمار اس امر کو کہتے ہیں جس کے نہ کرنے پر ملامت اور سختی کی جائے من حماء، ما کا بیان ہے حمی وہ چیز جس کی انسان حفاظت کرے مال ہو یا جان یا اس کے ملاوہ۔ حریم اہل و عیال حریم کا عطف حمی پر عطف خاص علی العام ہے۔ احساب حسب کی جمع ہے اور حسب ان منافع اور محاسن کو کہتے ہیں جو سب کے نتیجہ میں حاصل ہوئے ہوں جیسے انساب ان منافع اور محاسن کو کہتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حاصل ہوئے ہوں۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے میں ہی مدافعت کرنے والا ہوں میں ہی وفاء عہد کرنے والا ہوں اور ان کے احساب سے میں یا مجھ جیسا ہی مدافعت کر سکتا ہے۔ شعر میں شرع خود تو مدافع (مدافعت کرنے والا) ہے اور ان کے احساب مدافع عنہ ہے پس چونکہ شاعر کا منشاء مدافع کو نص کرنا ہے نہ کہ مدافع عنہ کو اس لئے شاعر نے ضمیر کو عامل سے علیحدہ کر کے اس کو مؤخر کر دیا اس لئے کہ انما کے مدخل میں پہلا جزء مقصود ہوتا ہے اور دوسرا جزء مقصود مایہ ہوتا ہے لہذا مدافع عنہ (احساب) مقصود ہو گا اور ضمیر ان مقصود نہ یا یہ ہوگی اور مطلب یہ ہو گا کہ ان کے احساب سے مدافعت میں ہی کر سکتا ہوں یا کوئی مجھ جیسا یا وہ

کر سکتا ہے دوسرا کوئی نہیں کر سکتا ہے اور اگر شاعر احساب کو مؤخر کر دیتا اور ضمیر کو فعل کے ساتھ متصل کر دیتا تو شاعر کا منشاء نفوت ہو جاتا کیونکہ اس صورت میں ان ضمیر مقصود ہوتی اور احساب مقصود نلیہ ہوتا اور مطلب یہ ہوتا کہ میں انھیں کے احساب سے مدافعت کرتا ہوں ان کے علاوہ کے احساب سے نہیں اور جب ایسا ہے تو معلوم ہوا کہ شعر میں انما کے ساتھ ضمیر منفصل کا استعمال صحیح ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ انما کے ساتھ ضمیر منفصل کا استعمال اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اور مفید قصر ہوتا ہے ولا یجوز ان یقال سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ فرزدق کے شعر سے اس بات پر استشہاد کرنا کہ کلمہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور مفید قصر ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے یعنی آپ کا یہ کہنا کہ شعر کا ضمیر منفصل لا نا اور اس کو مؤخر کرنا حصر اور قصر کی دلیل ہے کیونکہ یہ فصل اسی وقت درست ہوگا جبکہ یہاں فصل یعنی الاما مقدر ہو ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے اور نہ ہی یہ بات تسلیم ہے کہ یہ فصل تقدیر فاصل یعنی الا کی وجہ سے ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ فصل ضرورت شعری کی وجہ سے ہے کیونکہ اگر بغیر ضمیر فصل کے انما ادافع عن احسابہم او مثلی کہد یا جاتا تو شعر کا وزن باقی نہ رہتا پس فعل متکلم سے فعل غائب کی طرف عدول کیا گیا کیونکہ فعل غائب کے ساتھ ضمیر فصل کا لا نا ممکن ہے نہ کہ فعل متکلم کے ساتھ اور فعل متکلم کے ساتھ ضمیر کا لا نا اس لئے ممکن نہیں کہ فعل متکلم میں ضمیر مستتر کا ہونا واجب ہے۔

الحاصل یہاں شعر انما کے ساتھ انما ضمیر فصل کا لا نا ضرورت شعری کی وجہ سے ہے اور جب یہاں ضمیر فصل ضرورت شعری کی وجہ سے ہے تو اس شعر میں انما کے ساتھ ضمیر فصل کا لا نا انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگا اور جب یہاں انما کے ساتھ ضمیر فصل کا لا نا انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے نہیں ہے تو اس شعر سے انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ شعر میں ضمیر فصل کا لا نا ضرورت شعری کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ اگر شعر کے وزن کو باقی رکھنا ہی مقصود ہوتا تو فعل کو غائب کے صیغے کے ساتھ لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی تکلم کے صیغہ کے ساتھ لانے میں بھی شعر کا وزن باقی رہتا مثلاً اگر یوں کہد یا جاتا ہے انما ادافع عن احسابہم انا او مثلی تو بھی شعر کا وزن نہ ہوتا اور اس صورت میں انا ضمیر منفصل ان ضمیر مستتر کی تاکید ہوتی مگر شاعر نے یہ نہیں کہا بلکہ یہاں ادافع بصیغہ غائب ذکر فرمایا اور ضمیر انا کو فعل سے منفصل کر کے مؤخر کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں فاصل الاما مقدر ہے اور جب الاما مقدر ہے تو انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوگا اور مفید قصر ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس شعر سے انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استشہاد کرنا بالکل درست ہے ولیست ما موصولہ سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اس شعر سے اس بات پر استدلال کرنا کہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے درست نہیں ہے کیونکہ شعر میں ایک صورت ایسی بھی ممکن ہے جو اس بات کو لازم کرتی ہے کہ ضمیر انا کو منفصل ذکر کیا جائے اور انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن نہ ہو اور جب ایسا ہے تو ضمیر کو منفصل ذکر کرنے سے انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استدلال کرنا کیسے درست ہوگا اور وہ صورت یہ ہے کہ انما میں ما موصولہ ہو اور یدافع عن احسابہم اس کا صلہ ہو موصول صلہ سے مل کر ان کا اسم ہو اور انا ضمیر منفصل اس کی خبر ہو اور معنی یہ ہوں ان الذی یدافع عن احسابہم انا (بے شک وہ جو ان کے احساب سے مدافعت کرتا ہے میں ہی ہوں) جیسے آپ ان الذی ضرب زیدا انا کہیں یعنی وہ جس نے زید کو مارا ہے میں ہی ہوں پس یہ کلام مفید حصر ہوگا مگر اس لئے نہیں کہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے بلکہ اس لئے کہ جملہ کے دونوں جز معروف ہیں۔

الحاصل اس کلام میں انا ضمیر کو منفصل لا نا اس لئے ہے کہ وہ ان کی خبر ہے فعل یدافع کی وجہ سے مرفوع نہیں ہے یہاں تک کہ یہ کہا جائے کہ ضمیر فعل سے منفصل اور جدا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مقام مقام افتخار ہے یعنی شاعر اس بات پر فخر کر رہا ہے کہ مدافعت کرتے والا میں ہی ہوں میرے علاوہ کوئی نہیں ہے پس جب ما کو موصول قرار دیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شاعر نے اپنے آپ کو کلمہ کے ساتھ تعبیر کیا

ہے حالانکہ کلمہ ماغیر عاقل کے لئے آتا ہے پس شاعر کا اپنے آپ کو کلمہ ما (جو غیر عاقل کے لئے آتا ہے) کے ساتھ تعبیر کرنا مقام افتخار کے مناسب نہ ہوگا کیونکہ افتخار اور فخر کے موقع پر آدمی اپنے آپ کو باعزت اور با عظمت الفاظ سے تعبیر کرتا ہے نہ کہ گھٹیا اور بے وقعت الفاظ کے ساتھ اور پھر ایسا بھی نہیں کہ کلمہ من جو ذوی العقول کے لئے آتا ہے اس کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن نہ ہو کلمہ من کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن بھی ہے اور شعر کا وزن بھی برقرار رہتا ہے چنانچہ اگر ان من یدافع عن احسابہم انا کہا جائے تو شعر کا وزن متاثر نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو لفظ من سے لفظ ما کی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب من سے ما کی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو یہ بات معلوم ہوئی کہ شعر میں ما موصولہ نہیں ہے اور انا ان کی خبر نہیں ہے بلکہ ما کا فہ ہے اور انا ما اور الا کے معنی پر مشتمل ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے ما یدافع الا انا۔

ومنها التقديم ما حقه التأخیر کتقديم الخبر على المبتدأ او المعمولات على الفعل كقولك فى قصره ائى فى قصر الموصوف تسمى انا كان الانسب ذكر المثلين لان التسمية والقيسية ان تنافيا لم يصلح هذا مثالا لقصر الافراد والا لم يصلح لقصر القلب وفى قصرها انا كفى مہمک افراداً او قلباً او تعييناً بحسب اعتقاد المخاطب۔

ترجمہ: اور انہی طرق قصر میں سے تقدیم ہے یعنی ما حقه التأخیر کی تقدیم ہے جیسے خبر کو مبتداء پر مقدم کرنا یا معمولات کو فعل پر مقدم کرنا جیسے قصر موصوف میں تیرا قول تسمی انا (میں تسمی ہی ہوں) دو مثالوں کا ذکر کرنا مناسب تھا اس لئے کہ تسمیت اور قیسیہ اگر دونوں متنافی ہوں تو یہ کلام قصر افراد کی مثال نہیں ہو سکتا ہے ورنہ قصر قلب کی مثال نہیں ہوگا اور قصر صفت میں انا کفیت مہمک ہے افرادی ہو یا قلبی ہو یا تعینی ہو مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ قصر کے اسباب اور طرق میں سے ایک سبب اس چیز کو مقدم کرنا ہے جس کا مؤخر کرنا واجب ہو مثلاً خبر کا مبتداء پر مقدم کرنا بشرطیکہ مبتداء کمرہ ہو کیونکہ اگر مبتداء کمرہ ہے تو اس صورت میں چونکہ خبر کو مقدم کرنا واجب ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں ما حقه التأخیر کی تقدیم متحقق نہ ہوگی اور جب اس صورت میں ما حقه التأخیر کی تقدیم متحقق نہیں ہوتی تو اس صورت میں تقدیم خبر مفید حصر بھی نہ ہوگی اور جب اس صورت میں ما حقه التأخیر کی تقدیم متحقق نہیں ہوتی تو اس صورت میں تقدیم خبر مفید حصر بھی نہ ہوگی اور جیسے معمولات فعل مثلاً مفعول، مجرور اور حال کو فعل پر مقدم کرنا۔ اور بعض معمولات کو بعض پر مقدم کرنا جیسے مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا نہ کہ فعل پر جیسے قصر موصوف علی الصفت کی مثال میں آپ کہیں تسمی انا میں تسمی ہی ہوں شارح کہتے ہیں کہ مصنف کو دو مثالیں ذکر کرنی چاہئے تھیں ایک قصر افراد کی اور ایک قصر قلب کی کیونکہ تسمیت اور قیسیہ اگر دونوں متنافی ہوں تو مذکورہ مثال صرف قصر قلب کے لئے ہوگی قصر افراد کے لئے نہ ہوگی اور اگر دونوں متنافی نہ ہوں تو صرف قصر افراد کی مثال ہوگی قلب کی مثال نہ ہوگی بعض حضرات نے اس کا جواب دیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ مثال میں تسمیت کے اثبات سے اگر اس قیسیہ کی نفی کرنا مقصود ہو جو تسمیت کے منافی ہے اور وہ قیسیہ حقیقیہ ہے تو اس صورت میں قصر قلب کی مثال ہوگی اس اعتبار سے کہ مخاطب متکلم کے قیس ہونے کا معتقد ہے اور اگر تسمیت کے اثبات سے اس قیسیہ کی نفی کرنا مقصود ہو جو تسمیت کو جامع ہے اور وہ قیسیہ حلیہ ہے یعنی قبیلہ قیس، تمیم کا حلیف ہے پس اس اعتبار سے قیس تمیم کو بھی شامل ہوگا اس صورت میں مخاطب چونکہ اس بات کا معتقد ہے کہ متکلم دونوں کیساتھ متصف ہے اس لئے متکلم کا تسمیت کو ثابت کرنا اور قیسیہ کی نفی کرنا قصر افراد ہوگا۔

الحاصل جب ایسا ہے تو یہ کلام افراد اور قلب دونوں کے مثال ہو سکتا ہے۔ آپ جواب میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر مخاطب کو متکلم کے قیس اور تسمی ہونے میں تردد ہو تو یہ قصر تعین کی مثال ہوگی اور اگر مخاطب متکلم کی تمیم سے نفی کرتا ہو اور قیس کے ساتھ لاحق کرتا ہو تو یہ قصر قلب کی

مثال ہوگی اور اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم نہیں اور قیسی دونوں ہے اس طور پر کہ اس کے ماں باپ میں سے ایک نہیں ہے اور ایک قیسی ہے تو یہ قصر افراد کی مثال ہوگی اور قصر صفت علی الموصوف افراد کی، قلبی، تعیناتی تینوں کی مثال ”اسا کیفیت مهممک“ ہے یعنی تیری مہم کے لئے میں ہی کافی ہوں اس مثال میں اتنا فاعل معنوی چونکہ فعل پر مقدم ہے اس لئے یہ کلام کفایت مہم کو فاعل میں منحصر کرنے کا فائدہ دے گا پس اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ کفایت مہم میں متکلم اور غیر متکلم دونوں شریک ہیں تو متکلم کا یہ کلام قصر افراد ہوگا اور اگر اس بات کا معتقد ہو کہ صرف غیر متکلم میری مہم کے لئے کافی ہے تو یہ کلام قصر قلب ہوگا اور اگر مخاطب متکلم اور غیر متکلم کے درمیان متردد ہو تو یہ کلام قصر تعین ہوگا۔

وهذا الطرق الاربعة بعد اشتراكها فى افادة القصر تختلف من وجوه دلالة الرابع ائى التقديم بالفحوى ائى بمفهوم الكلام بمعنى انه اذا تأمل صاحب الذوق السليم فيه فهم القصر وان لم يعرف اصطلاح البلغاء فى ذلك و دلالة الثلاثة الباقية بالوضع لان الواضع وضعها لمعان تفيد القصر۔

ترجمہ: اور یہ چاروں طریقے افادہ قصر میں شریک ہونے کے بعد چند وجوہ سے مختلف ہیں پس رابع یعنی تقدیم کی دلالت مفہوم کلام سے ہوتی ہے بایں معنی کہ جب صاحب ذوق سلیم اس میں غور کرے گا تو قصر سمجھے گا اگرچہ وہ اس سلسلہ میں بلغاء کی اصطلاح نہ جانتا ہو اور باقی تین کی دلالت بالوضع ہے کیونکہ واضع نے ان کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا ہے جو قصر کا فائدہ دیتے ہیں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ قصر کے مذکورہ چاروں طرق اور اسباب مفید قصر ہونے میں تو شریک ہیں لیکن چند وجوہ سے مختلف ہیں (۱) رابع یعنی تقدیم بالوضع قصر پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ مفہوم کلام قصر پر دلالت کرتا ہے اور مفہوم کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ذوق سلیم رکھنے والا شخص جب ایسے کلام میں جس میں تقدیم ماحقہ التاخیر ہو غور و فکر کرے گا اور یہ دیکھے گا کہ ماحقہ التاخیر کو مقدم کیوں کیا گیا ہے تو وہ سمجھ جائے گا کہ یہاں قصر کے لئے ایسا کیا گیا ہے اگرچہ یہ شخص اس سلسلہ میں بلغاء کی اصطلاح سے ناواقف ہی کیوں نہ ہو۔ یہ خیال رہے کہ یہاں مفہوم کلام سے کلام کا مفہوم موافق یا مخالف مراد نہیں ہے۔ الحاصل تقدیم کی دلالت قصر پر مفہوم کلام سے ہوتی ہے اور باقی تین (عطف نفی اور استثناء انما) کی دلالت بالوضع ہوتی ہے کیونکہ واضع نے ان کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا ہے جو قصر کا فائدہ دیتے ہیں مثلاً ان تینوں میں سے ہر ایک کو مذکور کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ بلاشبہ مفید قصر ہے تو یہ بات ذہن میں رہے کہ شارح نے یہ کہا ہے کہ ان تینوں کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو معانی قصر کا فائدہ دیتے ہیں اس سے شارح کی مراد یہ ہرگز نہیں ہے کہ ان تینوں کو قصر کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی یہ تینوں موضوع تو ہیں قصر کے علاوہ دوسرے معانی کے لئے لیکن فائدہ قصر کا دیتے ہیں۔

والاصل ائى الوجه الثانى من وجوه الاختلاف ان الاصل فى الاول ائى طريق العطف النص على المنبى

والمنفى كما مر فلا يترك النص عليهما إلا لكرهية الاطناب كما اذا قيل زيد يعلم النحو ولا يعلم الصرف والعروض او زيد يعلم النحو وعمر وبكر فتقول فيهما ائى فى هذين المقامين زيد يعلم النحو لا غير اما فى الاول فمعناه لا غير النحو ائى لا التصريف واما فى الثانى فمعناه ولا غير زيد ائى لا عمر ولا بكر وحذف المضاف اليه من غير وبنى على الضم تشبيهاً بالغاياب وذكر بعض النحاة ان لا فى لا غير ليست عاطفة بل لنفى الجنس او نحوه ائى نحو لا غير مثل لا ماسوا ولا من عداه وما اشبه ذلك والاصل فى الثلاثة الباقية النص على المنبى فقط ائى دون المنفى وهو ظاهر۔

ترجمہ: اور اصل یعنی وجوہ اختلاف میں سے وجہ ثانی یہ ہے کہ اصل اول یعنی طریق عطف میں مثبت اور منفی کی صراحت کرتا ہے

جیسا کہ گذر چکا ہے ان دونوں پر صراحت کو ترک کیا جائے گا مگر کراہت اطباء کی وجہ سے جیسا کہ جب کہا جائے زید نحو صرف اور عروض کو جانتا ہے یا زید، عمرو، بکر نحو جانتے ہیں پس تو ان دونوں مقام میں کہے گا زید یعلم النحو، غیر، بہر حال پہلی صورت میں تو اس کے معنی ہوں گے لا غیر النحو یعنی صرف اور عروض نہیں جانتا ہے اور دوسری صورت میں تو اس کے معنی ہوں گے لا غیر زید یعنی عمرو، بکر نہیں جانتے ہیں اور غیر کے مضاف الیہ کو حذف کیا گیا اور غایات کے ساتھ تشبیہ و تکریم پر مبنی کیا گیا اور بعض نحو یوں نے ذکر کیا ہے کہ لا غیر میں لا عاطفہ نہیں ہے بلکہ نفی جنس کیلئے ہے یا اسی طرح یعنی لا غیر کی طرح جیسے لا ماسواہ اور لا من عداہ اور اس کے مشابہ اور باقی تین طریقوں میں اصل یہ ہے کہ فقط مثبت کی صراحت ہوتی ہے نہ منفی کی اور وہ ظاہر ہے۔

تشریح: مصنف تخیض کہتے ہیں کہ وجوہ اختلاف میں سے دوسری وجہ یہ ہے کہ عطف کی صورت میں مثبت اور منفی کی تصریح کرنا اصل ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ قصر موصوف علی الصفات میں زید قائم کا واقعہ کہا جائے گا اور قصر صفت علی الموصوف میں قائم زید لا عمرو کہا جائے گا ملا حظہ فرمائیے پہلی مثال میں وصف مثبت لہ (قیام) بھی مصرح ہے اور وصف منفی عن زید (تعود) بھی مصرح ہے اور دوسری مثال میں موصوف جس کے لئے قیام ثابت کیا گیا ہے یعنی زید وہ بھی مصرح ہے اور جس سے قیام کی نفی کی گئی ہے یعنی عمرو وہ بھی مصرح ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ عطف میں چونکہ اصل یہ ہے کہ مثبت اور منفی کی تصریح کی جائے اس لئے ان دونوں کی تصریح کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر کسی جگہ مقام کی جتنی یا ابہام کے ارادے سے یا اور کسی وجہ سے اطباء اور تطویل ناپسندیدہ ہو تو اس صورت میں تصریح ترک کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مثلاً مخاطب ایک موصوف یعنی زید کے لئے نحو، صرف، عروض چند صفات کے علم کو ثابت کرتا ہے اور کہتا ہے زید یعلم النحو والنصریف والعروض۔ مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے زید یعلم النحو لا غیر۔ زید صرف نحو جانتا ہے اس کے علاوہ کوئی علم نہیں جانتا ہے یعنی صرف و عروض نہیں جانتا ہے۔ دیکھئے یہاں متکلم نے منفی کی تصریح کو چھوڑ دیا ہے اسی طرح اگر مخاطب نحو کے علم کو زید، عمرو، بکر کے لئے ثابت کرتا ہو اور یوں کہتا ہو زید یعلم النحو و عمرو، بکر۔ پھر متکلم اس کے رد میں یوں کہے زید یعلم النحو لا غیر یعنی نحو زید جانتا ہے زید کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا ہے یعنی عمرو، بکر نہیں جانتے ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ مثالوں میں لا غیر کے مضاف الیہ کو حذف کر کے غیر کو نفی علی الضم پڑھا گیا ہے اور نفی علی الضم اس لئے پڑھا گیا ہے کہ لفظ غیر، مضاف الیہ کے مخذوف منوی ہونے کی وجہ سے غایات یعنی قبل اور بعد کے مشابہ ہو گیا اور قبل اور بعد نفی علی الضم ہوتے ہیں لہذا یہ بھی نفی علی الضم ہوگا مگر یہ ہر کمین کا مذہب ہے ورنہ تو کوفیین لاریب فیہ کی طرح سے اس کو نفی برفتح پڑھتے ہیں۔ بعض نحو یوں نے کہا ہے کہ لا غیر میں لا عاطفہ نہیں ہے بلکہ نفی جنس کے لئے ہے اور انھوں نے دلیل یہ دی ہے کہ لا عاطفہ کی صورت میں مثبت اور منفی کی صراحت ہوتی ہے اور یہاں مثبت کی اگرچہ تصریح موجود ہے لیکن منفی کی تصریح نہیں ہے پس اس قول کی بناء پر معنی کے اعتبار سے قصر حاصل ہوگا کیونکہ اس صورت میں زید شاعرو لا غیر کے معنی ہوں گے مازید الا شاعر۔ مصنف کہتے ہیں کہ جس وقت اطباء اور تطویل ناپسندیدہ ہو گیا تو اس وقت لا غیر کہا جائے گا یا اس کے مثل دوسرا کوئی کلمہ مثلاً لا ماسواہ لا من عداہ اور لیس غیر۔

الحاصل عطف کی صورت میں تو اصل یہ ہے کہ مثبت اور منفی دونوں کی تصریح ہو اور باقی تین طریقوں میں اصل یہ ہے کہ صرف مثبت کی تصریح ہوتی ہے منفی کی تصریح نہیں ہوتی البتہ منفی پر ضمنا دلالت ہوتی ہے جیسا کہ سابق میں تینوں طریقوں کے تحت ذکر کردہ مثالوں سے ظاہر ہے۔

والاستثناء فلا يصح ما زيد إلا قائم لا قاعد وقد يقع مثل ذلك في كلام المصنفين لأن شرط المنفى بلا العاطفة أن لا يكون ذلك المنفى منفيًا قبلها بغيرها من ادوات النفي لأنها موضوعة لأن تنفي بهما ما وجبت للمتبع لا لأن تعيد بها النفي في شيء قد نفيت وهذا الشرط مفقود في النفي والاستثناء لأنك إذا قلت ما زيد إلا قائم فقد نفيت عنه كل صفة وقع فيها التنازع حتى كأنك قلت ليس هو بقاعد ولا نائم ولا مضطجع ونحو ذلك فإذا قلت لا قاعد فقد نفيت بلا العاطفة شيئاً هو منفي قبلها بما النافية وكذا الكلام في ما يقوم الا زيد وقوله بغيرها يعني من ادوات النفي على ما صرح به في المفتاح وفائدته الاحتراز عما إذا كان منفيًا بفحوى الكلام او علم المتكلم او السامع او نحو ذلك كما سيحیی فی انما۔

ترجمہ: اور نفی بلا یعنی وجہ اختلاف میں سے تیسری وجہ یہ ہے کہ نفی بلا عطف، ثانی یعنی نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے پس ما زيد الا قائم لا قاعد صحیح نہیں ہوگا اور اس طرح کی چیز مصنفین کے کلام میں واقع ہو جاتی ہے کیونکہ منفی بلا عطف کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی، اس لئے عطف سے پہلے دوسرے ادوات نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو کیونکہ لائے عطف اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے اس چیز کی نفی کی جائے جس کو متبع کے لئے ثابت کیا ہے نہ اس لئے کہ اس سے ایسی چیز میں نفی کا اعادہ کرے جس کی تو نفی کر چکا ہے اور یہ شرط نفی اور استثناء میں مفقود ہے کیونکہ جب تو نے کہا ”ما زيد الا قائم“ تو نے زید سے ہر ایسی صفت کی نفی کر دی جس میں تنازع واقع ہے حتیٰ کہ تو نے کہا کہ وہ نہ قائم ہے نہ نائم ہے اور نہ مطلق ہے اور اسی طرح جیسا تو نے کہا ”لا قاعد“ تو تو نے لائے عطف سے ایسی چیز کی نفی کی جو اس سے پہلے مانا فیہ سے منفی ہے اور مصنف کے قول بغيرها (سے مراد) لائے عطف کے علاوہ دوسرے ادوات نفی ہیں جیسا کہ مفتاح میں اس کی تصریح کی گئی ہے اور اس کا فائدہ اس چیز سے احتراز ہے جب فحوی کلام یا متکلم کے علم یا سامع کے علم یا اسی جیسے سے منفی ہو جیسا کہ انما میں آجائے گا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ وجہ اختلاف میں سے تیسری وجہ یہ ہے کہ نفی بلا لائے عطف نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے چنانچہ ما زيد الا قائم لا قاعد کہنا صحیح نہیں ہوگا اور نہ اس طرح کی چیز کلام اللہ میں واقع ہے اور نہ بلغاء کے کلام میں۔ اگرچہ مصنفین کے کلام میں واقع ہے۔ شارح نے قد يقع مثل ذلك في كلام المصنفين کہہ کر صاحب کشف پر چوٹ کی ہے کیونکہ صاحب

کشف نے آیت فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ کی تفسیر اس طرح کی ہے ”لأن الأصلح لك لا يعلمه إلا الله لا انت“ یعنی جو چیز تیرے لئے مفید ہو اس کو کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے نہ تو جانتا ہے پس صاحب کشف نے نفی اور استثناء کے ساتھ چونکہ لا کو جمع کیا ہے اس لئے تفتاویٰ نے ان پر چوٹ کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ اجتماع مصنفین اور معمولی درجہ کے لکھنے پڑھنے والے لوگوں کے کلام میں تو واقع ہے لیکن کلام الہی جو فصیح الکلام ہے نہ تو اس میں واقع ہے اور نہ ہی بلغاء کے کلام میں واقع ہے۔ بہر حال نفی بلا لائے عطف، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ منفی بلا لائے عطف کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلا لائے عطف، لائے عطف سے پہلے کسی دوسرے ادوات نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو کیونکہ اگر لائے عطف سے پہلے کسی دوسرے ادوات نفی کے ذریعہ منفی ہو گیا تو نفی میں تکرار لازم آئے گا حالانکہ تکرار ممنوع ہے اور یہ بات اس وقت بھی صادق آئے گی جبکہ لائے عطف سے پہلے بالکل منفی نہ ہو یا منفی تو ہو مگر ادوات نفی کے علاوہ سے منفی ہو مثلاً مضمون کلام سے منفی ہو یا علم متکلم سے یا علم سامع سے اور منفی بلا لائے عطف کے لئے یہ شرط اس لئے ہے کہ لا عطف کو اس وجہ سے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ تابع سے اس چیز کی نفی کی جائے جس کو متبع کے لئے ثابت کیا ہے لا عطف کو اس لئے وضع نہیں کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے منفی کی نفی کا اعادہ کیا جائے۔

الحاصل منفی بلائے عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلائے عاطفہ سے پہلے کسی دوسرے ادوات نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو اور آپ توجہ کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ شرط نفی اور استثناء میں مفقود ہے کیونکہ جب متکلم ماضیہ الاقائم کہے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے زید سے ہر اس صفت کی نفی کی ہے جس صفت میں متکلم اور مخاطب کے درمیان تنازع اور اختلاف ہے گویا متکلم نے یہ کہا کہ زید نہ قاعد ہے نہ قاعدہ ہے نہ قاعدہ ہے نہ مضطجع ہے اور نہ متعلق ہے اس کے بعد جب متکلم لا قاعد کہے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے بلائے عاطفہ کے ذریعہ ایسی چیز کی نفی کی ہے جو ماضیہ الاقائم کے ذریعہ اس سے پہلے ہی منفی ہو چکی ہے اور یہی گفتگو ما بقوم الا زید میں ہوگی یعنی اس مثال میں عمرو، بکر اور جو بھی زید کا مغاير ہو اس سے قیام کی نفی کی گئی ہے لہذا ما بقوم الا زید لا عمرو کہنا صحیح نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ قصر موصوف علی المصنف اور قصر صفت علی الموصوف کے درمیان اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ نفی بلا نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے یعنی جس طرح قصر موصوف میں نفی بلا نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے اسی طرح قصر صفت میں بھی نفی بلا نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول ”بغیر با“ (نفی بلا کے علاوہ) سے ادوات نفی مراد ہیں جیسا کہ مفتاح العلوم میں علامہ سکاکی نے اس کی تصریح کی ہے اور غیر کو ادوات نفی کے ساتھ متید کرنے کا فائدہ ان صورتوں سے احتراز کرنا ہے جہاں بلائے عاطفہ سے پہلے منفی تو ہو مگر ادوات نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو بلکہ مضمون کلام سے منفی ہو جیسا کہ تقدیم کی صورت میں ہوتا ہے یا متکلم کے علم یا سامع کے علم میں منفی ہو یعنی اگر ادوات نفی کے علاوہ سے منفی ہوگا تو بلائے عاطفہ کو لانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ انما کے تحت اس کی بحث آجائے گی۔

لا یُقَالُ هَذَا یَقْتَضِیْ جَوَازًا اَنْ یَّکُوْنَ مِنْفِیًّا قَبْلَهَا بِلَا الْعَاطِفَةِ الْاُخْرٰی نَحْوِ جَاءَ نِی الرَّجَالِ لَا النِّسَاءَ لَا هٰذَا لَا اَنَّ نَقُولُ الضَّمِیْرُ لِذٰلِکَ الْمَشْخُصِ اَنْیْ بَغِیْرٍ لَا الْعَاطِفَةُ الَّتِیْ نَفٰی بِهَا ذٰلِکَ الْمَنْفٰی وَمَعْلُوْمٌ اَنَّهُ یَمْتَنِعُ نَفِیُّہُ قَبْلَهَا بِهَا لَا مَمْنَعًا اِنْ یَنْفٰی شَیْئًا بِلَا قَبْلِ الْاِتِّبَانِ بِهَا وَهٰذَا کَمَا یُقَالُ ذَابَ الرَّجُلُ الْکَرِیْمُ اِنْ لَا یُوْذٰی غِیْرَہُ فَاِنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنْہُ اَنْ لَا یُوْذٰی غِیْرَہُ سِوَاہُ کَانَ ذٰلِکَ الْغِیْرَ کَرِیْمًا اَوْ غِیْرَ کَرِیْمٍ۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہ بلائے عاطفہ سے پہلے دوسرے بلائے عاطفہ کے ذریعہ منفی ہو جیسے جاء نی الرجال لا النساء لا ہذا لا اَنَّ نَقُولُ الضَّمِیْرُ لِذٰلِکَ الْمَشْخُصِ اَنْیْ بَغِیْرٍ لَا الْعَاطِفَةُ الَّتِیْ نَفٰی بِهَا ذٰلِکَ الْمَنْفٰی وَمَعْلُوْمٌ اَنَّهُ یَمْتَنِعُ نَفِیُّہُ قَبْلَهَا بِهَا لَا مَمْنَعًا اِنْ یَنْفٰی شَیْئًا بِلَا قَبْلِ الْاِتِّبَانِ بِهَا وَهٰذَا کَمَا یُقَالُ ذَابَ الرَّجُلُ الْکَرِیْمُ اِنْ لَا یُوْذٰی غِیْرَہُ فَاِنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنْہُ اَنْ لَا یُوْذٰی غِیْرَہُ سِوَاہُ کَانَ ذٰلِکَ الْغِیْرَ کَرِیْمًا اَوْ غِیْرَ کَرِیْمٍ۔

تشریح: شارح نے اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول ”بغیر با“ میں باضمیر کا مرجع لا عاطفہ کو قرار دیا گیا ہے اور غیر سے مراد بلائے عاطفہ کے علاوہ دوسرے ادوات نفی ہیں اور مطلب یہ ہے کہ بلائے عاطفہ کے ذریعہ نفی کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلائے عاطفہ سے پہلے دوسرے ادوات نفی سے منفی نہ ہو اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ بلائے عاطفہ پہلے دوسرے کے ذریعہ منفی ہو سکتا ہے چنانچہ کہا جاسکتا ہے ”جاء نی الرجال لا النساء لا ہذا“ اس مثال میں بلائے عاطفہ کے ذریعہ ہند منفی ہے اور اس حالت پہلے دوسرے کے ذریعہ لیے النساء کی نفی کی گئی ہے۔

پس مصنف کے کلام کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ جائز ہونا چاہئے حالانکہ بلائے عاطفہ سے پہلے جس طرح دوسرے ادوات نفی کے ذریعہ نفی کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح خود بلائے عاطفہ کے ذریعہ نفی کرنا بھی درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ باضمیر کا مرجع لا کی نوع نہیں ہے جس کے تحت

بہت سے افراد ہیں بلکہ باضمیر کا مرجع وہ معین متخصس ہے جو کلام میں مذکور ہے پس اب مصنف کے کلام بغیر ہا کا مطلب یہ ہوگا کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ یہ منفی بلا عاطفہ، اس کے پہلے اس متعینہ شخصہ کے علاوہ سے منفی نہ ہو۔ اس متعینہ شخصہ کے علاوہ خواہ دوسرے ادوات ہوں خواہ بلا عاطفہ ہو مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آپ نے کہا کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلا عاطفہ اس سے پہلے، اس متعینہ کے علاوہ سے منفی نہ ہو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس متعینہ کے ذریعے منفی نہ ہو سکتا ہے حالانکہ یہ باطل ہے۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ بلا عاطفہ سے پہلے اسی متعینہ کے ذریعے منفی کرنا محال ہے کیونکہ یہ بات تو باطل ناممکن ہے کہ لاکھ لاکھ سے پہلے اس کے ذریعے کسی چیز کی منفی کی جائے۔ البتہ دوسرا جواب اس کے مماثل ہو اس کے ذریعے منفی کرنا ممکن ہے۔ شارح نے مصنف کے قول بغیر بامیں اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہ باضمیر کا مرجع متخصس معینہ اسے نہ کہ اس کی نوع۔ فرمایا ہے کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ یوں کہا جائے ”وَأَبُ الرَّجُلِ الْكَرِيمِ أَنَّ الْيُوزُفِيَّ غَيْرَهُ“ کہ اس میں غیرہ کی ضمیر رجل کریم کی نوع کی طرف راجع نہیں ہے کہ آپ یہ نہیں کہ رجل کریم کی عادت یہ ہے کہ وہ رجل کریم کے علاوہ کو ایذا نہیں دیتا ہے اور پھر اس کے مفہوم سے یہ مطلب اخذ کریں کہ رجل کریم، رجل کریم کے علاوہ کو ایذا نہیں دیتا ہے البتہ رجل کریم کو ایذا دیتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ باضمیر کا مرجع وہ متعینہ متخصس رجل کریم ہے اور مطلب یہ ہے کہ رجل کریم کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنی متعینہ ذات کے علاوہ کو ایذا نہیں دیتا ہے وہ خواہ کریم ہو خواہ غیر کریم ہو۔

وَيَجَامَعُ النَّفْيُ بِلَا الْعَاطِفَةِ الْآخِرِينَ أَيْ انْمَا وَالتَّقْدِيمُ فَيَقَالُ انْمَا اَنَا تَمِيسِي لَا قَيْسِي وَهُوَ يَأْتِيَنِي لَا عَمْرُو

لَاَنَّ النَّفْيَ فِيهِمَا أَيْ فِي الْآخِرِينَ غَيْرَ مَصْرُوحٍ بِهِ كَمَا فِي النَّفْيِ وَالِاسْتِثْنَاءِ فَلَا يَكُونُ الْمَنْفَى بِلَا الْعَاطِفَةِ مَنفِيًا بَغَيْرِهَا مِنْ أَدْوَاتِ النَّفْيِ وَهَذَا كَمَا يَقَالُ امْتَنَعَ زَيْدٌ عَنِ الْمَجْعَى لَا عَمْرُو فَانْهَ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْمَجْعَى عَنْ زَيْدٍ لَكِنْ لَا صَرِيحًا بَلْ ضَمْنًا وَانْمَا مَعْنَاهُ الصَّرِيحُ اِجْبَابُ امْتِنَاعِ الْمَجْعَى عَنْ زَيْدٍ فَيَكُونُ لَا نَفْيًا لَذَلِكَ الْاِجْبَابِ وَالتَّشْبِيهِ بِقَوْلِهِ امْتَنَعَ زَيْدٌ عَنِ الْمَجْعَى مِنْ جِهَةِ اَنَّ النَّفْيَ الضَّمْنِي لَيْسَ فِي حَكْمِ النَّفْيِ الصَّرِيحِ لَا مِنْ جِهَةِ اَنَّ الْمَنْفَى بِلَا الْعَاطِفَةِ مَنفَى قَبْلُهَا بِالنَّفْيِ الضَّمْنِي كَمَا فِي انْمَا اَنَا تَمِيسِي لَا قَيْسِي اِذْ لَا دَلَالَةَ لِقَوْلِنَا امْتَنَعَ زَيْدٌ عَنِ الْمَجْعَى عَلَى نَفْيِ مَجْعَى عَمْرُو لَا ضَمْنًا وَلَا صَرِيحًا۔

ترجمہ: اور جمع ہو جاتی ہے نفی بلائے عاطفہ اخیرین یعنی انما اور تقدیم کے ساتھ چنانچہ کہا جاتا ہے انما انا تميمي لا قيسي اور ياتيَنِي لا عمرو اس لئے کہ ان دونوں میں یعنی اخیرین میں نفی صریح نہیں ہوتی ہے جیسا کہ نفی اور استثناء میں (نفی صریح ہوتی ہے) پس منفی بلائے عاطفہ اس کے علاوہ دوسرے ادوات کے ذریعے منفی نہیں ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”امتنع زيد عن المجعى لا عمرو“ کیونکہ یہ زید سے مجعی کی نفی پر دلالت کرتا ہے لیکن صریح نہیں بلکہ ضمناً (دلالت کرتا ہے) (کیونکہ اس کے صریح معنی زید سے امتناع مجعی کو واجب کرنا ہے پس اس اسی ایجاب نفی کے لئے ہوگا اور اس کے قول امتنع زيد عن المجعی کے ساتھ تشبیہ اس اعتبار سے ہے کہ نفی ضمنی نفی صریح کے حکم میں نہیں ہے نہ اس اعتبار سے کہ منفی بلائے عاطفہ نفی ضمنی کے ساتھ اسے پہلے منفی ہے جیسا کہ انما انا تميمي لا قيسي میں ہے اس لئے کہ ہمارے قول امتنع زيد عن المجعی کی مجعی عمرو کی نفی پر کوئی دلالت نہیں ہے نہ ضمنی اور نہ صریحی۔

تشریح: یہ عبارت ماقبل کے ساتھ مربوط ہے اور حاصل یہ ہے کہ قصر کے طرق اربعہ کے درمیان اختلاف کی تیسری وجہ یہ ہے کہ نفی بلائے عاطفہ نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہے جیسا کہ اس کی تفصیل مع الدلیل سابق میں بیان کی جا چکی ہے البتہ انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ یہ خیال رہے کہ جس صورت میں بلائے عاطفہ انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہوگا۔

اس صورت میں حصر بالاتفاق انما اور تقدیم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ عطف بلا کی طرف یعنی یہ کہا جائے گا کہ حصر انما اور تقدیم کی وجہ سے حاصل ہوا ہے نہ کہ عطف بلا کی وجہ سے البتہ عطف بلا اس کے لئے تائید ہوگا اور انما اور تقدیم جمع ہو جائیں تو اس صورت میں اختلاف ہے شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حصر تقدیم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ انما کی طرف اور سید شریف جرجانی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حصر انما کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ تقدیم کی طرف ان دونوں حضرات کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ تقدیم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ تقدیم کو اقویٰ سبب قرار دیتے ہیں اور سید صاحب انما کو اقویٰ سبب قرار دیتے ہیں بہر حال فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ نفی بلا عطف، انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ انما کے ساتھ جمع ہونے کی مثال انما اسمی لا قیسی ہے کیونکہ اس مثال میں ظہر انما اور لائے عطف دونوں مذکور ہیں۔ اور تقدیم کے ساتھ جمع ہونے کی مثال ”هو یاتینی لا عمرو“ ہے اس طور پر کہ ”تو“ فعل معنوی فعل پر مقدم ہے اور بعد میں لا عطف مذکور ہے۔

رہا یہ سوال کہ انما اور تقدیم کے ساتھ لا عطف کے جمع ہونے کے جواز پر دلیل کیا ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ ہم نے نفی اور استثناء کے ساتھ لا عطف کے جمع ہونے کے عدم جواز پر دلیل بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ نفی بلا عطف کی شرط یہ ہے کہ وہ لا سے پہلے کسی دوسرے ادات نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو اور انما اور تقدیم کے ساتھ لا عطف کے جمع ہونے کی صورت میں یہ شرط موجود ہے اس طور پر کہ انما اور تقدیم میں نفی تو ہوتی ہے مگر صریحی نہیں ہوتی جیسا کہ نفی اور استثناء میں صریحی نفی ہوتی ہے بلکہ ضمنی ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو انما اور تقدیم کے ساتھ لا عطف کے جمع ہونے کی صورت میں یہ لازم نہیں آئے گا کہ نفی بلا عطف لا سے پہلے کسی دوسرے ادات نفی کے ذریعہ منفی ہے اور جب یہ لازم نہیں آیا تو منفی بلا عطف کی شرط پائی گئی اور جب انما اور تقدیم کے ساتھ لا عطف کے جمع ہونے کی صورت میں منفی بلا عطف کی شرط پائی گئی تو انما اور تقدیم کیساتھ لا عطف کے جمع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے ساتھ لا عطف کا جمع ہونا جائز ہے۔

شارح کی عبارت ”فلا یكون المنفی بلا العاطفة منفیا بغیرها من ادوات النفی“ سے اور احقر کی تحریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نفی صریحی، نفی ضمنی کے حکم میں نہیں ہے اس لئے کہ نفی ضمنی کے ساتھ تو نفی بلا عطف جمع ہو سکتی ہے لیکن نفی صریحی کے ساتھ نفی بلا عطف جمع نہیں ہو سکتی ہے مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ دو مثالوں میں انما اور تقدیم کی وجہ سے ضمنا نفی کا حصول ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے ”امتنع زید عن المعجی لا عمرو“ کیونکہ یہ کلام بھی زید سے معجی کے انتفاء پر ضمنا دلالت کرتا ہے صراحۃً دلالت نہیں کرتا۔ اس کے کلام کے صریحی معنی تو امتناع معجی عن زید کو ثابت کرنا ہے۔ شارح کی اس عبارت میں قلب ہے کیونکہ اصل عبارت اس طرح ہے امتناع زید عن المعجی جیسا کہ متن کی عبارت سے واضح ہے مطلب یہ ہے کہ اس کلام کے صریحی معنی معجی سے امتناع زید کو ثابت کرنا ہے اگرچہ یہ کلام انتفاء معجی عن زید کو بھی متضمن ہے۔ الحاصل جب اس کلام کے صریحی معنی امتناع معجی عن زید کو ثابت کرنا ہے تو لامر کا لا اس اثبات کی نفی کیلئے ہوگا اور اگر نفی کی صراحت کر دی جائے اور یوں کہا جائے لم یجئ زید تو اس کے بعد لامر کو کہا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ لامنی نہ نفی کیلئے ہوگا اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے پس یہ اثبات کے لئے ہوگا حالانکہ لامنی کے لئے وضع کیا گیا ہے نہ اثبات کے لئے۔ الحاصل جس طرح یہ کلام ضمنا نفی پر دلالت کرتا ہے صراحۃً نہیں اسی طرح کلمہ انما اور تقدیم بھی ضمنا نفی پر دلالت کرتے ہیں صراحۃً دلالت نہیں کرتے۔

شارح کہتے ہیں کہ ”انما ان انتمیمی لا قیسی“ اور ”بویاتینی“ کو امتنع زید عن المعجی کے ساتھ اس بات میں تشبیہ کی گئی ہے کہ نفی ضمنی، نفی صریحی کے حکم میں نہیں ہے کیونکہ عطف بلا کو نفی ضمنی کے ساتھ تو جمع کرنا صحیح ہے نفی صریحی کے ساتھ جمع کرنا صحیح نہیں ہے بہر حال اس کلام کے ساتھ تشبیہ اس اعتبار سے ہے کہ نفی ضمنی، نفی صریحی کے حکم میں نہیں ہے اس اعتبار سے تشبیہ نہیں ہے کہ نفی بلا عطف، لا سے پہلے نفی

ضمنی کے ساتھ منفی ہے جیسا کہ انما انما تمیمی لاقیسی میں منفی بلا عطفہ اسے پہلے نفی ضمنی کے ساتھ منفی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مصنف کا قول "امتنع زید عن الحجی" بغیر لامروہ کے معنی عمرو کی نفی پر نہ ضمنا دلالت کرتا ہے اور نہ صراحتاً اور جب ایسا ہے تو منفی بلا عطفہ (لامروہ) اسے پہلے بالکل منفی نہ ہوگا نہ نفی ضمنی کے ساتھ اور نہ نفی صریحی کے ساتھ۔

قال السكاكی شرط مجامعته ائى مجامعة النفي بلا العاطفة للثالث ائى انما ان لا يكون الوصف محتصا بالموصوف لتحصیل الفائدة نحو انما يستجيب الذين يسمعون فانه يمتنع ان يقال لا الذين لا يسمعون لان الاستجابة لا تكون الا ممن يسمع بخلاف انما يقوم زيد لا عمرو اذ القيام ليس مما يختص ببريد و قال عبد القاهر لاتحسن ائى مجامعته للثالث فى الوصف المختص كما تحسن فى غيره وهذا اقرب الى الصواب اذ لا دليل على الامتناع عند قصد زيادة التحقيق والتاكيد۔

ترجمہ: سکاکی نے کہا ہے کہ نفی بلا عطفہ کے ثالث یعنی انما کے ساتھ جمع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو فائدہ کو حاصل کرنے کے لئے جیسے "انما يستجيب الذين يسمعون" اس لئے کہ "لا الذين لا يسمعون" کہنا ممتنع ہے کیونکہ استجابات نہیں ہوگی مگر اس کی طرف سے جو متبر بور خلاف "انما يقوم زيد لا عمرو" کے اس لئے کہ قیام اس کی چیز نہیں جو زید کے ساتھ مختص ہو اور شیخ عبد القاهر نے کہا ہے کہ نفی بلا کو ثالث (انما) کے ساتھ وصف مختص میں جمع کرنا اتنا اچھا نہیں ہے جتنا کہ اس کے غیر میں بہتر ہے اور یہی اقرب الی الصواب ہے کیونکہ زیادتی تحقیق اور تاکید کے ارادہ کے وقت امتناع پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے نفی بلا عطفہ کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کے لئے ایک شرط بیان کی ہے وروہ شرط یہ ہے کہ قصر صفت علی الموصوف میں وصف، موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو یعنی وہ وصف جس کا موصوف پر قصر کیا گیا ہے موصوف کے ساتھ اس طرح مختص نہ ہو کہ اس موصوف کے علاوہ میں نہ پایا جائے جیسے "انما تمیمی انا" میں وصف یعنی تمیمت موصوف یعنی متکلمہ کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ دوسرے لوگ بھی تمیمی ہیں پس یہاں چونکہ عدم اختصاص کی شرط موجود ہے اس لئے عطف بلا کو انما کے ساتھ جمع کر کے یوں کہا جاسکتا ہے انما تمیمی انا لا غیر (میں ہی تمیمی ہوں میرے علاوہ نہیں) اور یہ شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کا فائدہ حاصل ہو اس طور پر کہ جب وصف، موصوف کے ساتھ مختص نہیں ہوگا تو وصف کا موصوف مذکور کے علاوہ میں پایا جانا بھی ممکن ہوگا مگر جب بلا عطفہ لا کر موصوف مذکور کے علاوہ کی نفی کر دی جائے گی تو مخاطب کو یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ وہ کلام سننے ہی سمجھ جائے گا کہ یہ وصف، موصوف مذکور میں تو پایا جاتا ہے مگر موصوف مذکور کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا چنانچہ اگر وصف، موصوف کے ساتھ مختص ہوگا تو یہ فائدہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ وصف جب موصوف مذکور کے ساتھ مختص ہوگا تو مخاطب اس اختصاص کی وجہ سے اس بات پر متنبہ ہو جائے گا کہ یہ وصف، موصوف مذکور کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس کلام میں کلمہ انما کا لانا کافی ہوگا اس کے ساتھ کلمہ لا کو جمع کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

الحاصل علامہ سکاکی نے تحصیل فائدہ کے پیش نظر عطف بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو۔ مصنف نے فرمایا ہے کہ اس کی مثال کہ اگر وصف موصوف کے ساتھ مختص ہو تو انما کے ساتھ نفی بلا کو لانا صحیح نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "انما يستجيب الذين يسمعون" یہاں لا الذين لا يسمعون کہنا ممتنع ہے کیونکہ وصف استجابات (قبول کرنا) الذين يسمعون (سننے والوں) کے ساتھ مختص ہے اس لئے کہ قبول وہی کر سکتا ہے جو بات سنتا ہے اور جس میں سننے کی صلاحیت نہیں یا صلاحیت تو ہے مگر سنت نہیں ہے وہ کیا خاک قبول کرے گا۔ الحاصل انما يستجيب الذين يسمعون

کہنے سے مخاطب کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ وصف استحباب الذین الاستمعون (غیر سامعین) سے متعلق ہے اور جب بغیر عطف بلائے یہ بات معلوم ہوگئی تو الذین الاستمعون کے بعد لا الذین الاستمعون کہنا کلام میں حشو اور بے فائدہ ہوگا اور بے فائدہ ہونے کی وجہ سے اس کا ذکر کرنا ممتنع ہوگا اس کے برخلاف انما یقوم زید لاعمرو کہنا صحیح ہے کیونکہ یہاں وصف قیام، موصوف (زید) کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ یہ وصف جس طرح زید میں پایا جاتا ہے اسی طرح دوسرے لوگوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

آپ اس پر توجہ دیں کہ سکا کی نے جو یہ کہا ہے کئی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کی شرط یہ ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو تو یہ قصر صفت علی الموصوف کے اعتبار سے شرط ہے جیسا کہ خادم نے اپنی تشریح میں اس کی تصریح کی ہے رہا قصر موصوف علی المصفت تو اس کے اعتبار سے اگرچہ مصنف نے شرط بیان نہیں کی ہے مگر یہ شرط معتبر یہاں بھی ہے یعنی قصر موصوف علی المصفت میں نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کی شرط یہ ہے کہ موصوف، وصف کے ساتھ مختص نہ ہو چنانچہ اگر موصوف وصف کے ساتھ مختص ہوگا تو لا عطف کو انما کے ساتھ جمع کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ انما المتفق متبع مناهج السنة لا البدعة (متقی سنت کا اتباع کرنے والا ہی ہے نہ بدعت کا اتباع کرنے والا) کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ موصوف (متقی) وصف (متبع مناهج السنة) کے ساتھ مختص ہے۔ اسی طرح انما الزمن قاعد لا قلم (اپنی جینٹا ہی ہے کھڑا نہیں ہے) کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ موصوف (زمن) وصف قعود کے ساتھ مختص ہے مصنف کہتے ہیں کہ شرط مذکور علامہ۔ سکا کی کے نزدیک اگرچہ شرط صحت ہے یعنی بغیر اس شرط کے نفی بلا کا انما کے ساتھ جمع ہونا صحیح نہیں ہے لیکن شیخ عبدالقادر کے نزدیک شرط مذکور، شرط حسن ہے یعنی قصر صفت علی الموصوف میں اگر وصف، موصوف کے ساتھ مختص ہو اور قصر موصوف علی المصفت میں موصوف وصف کے ساتھ مختص ہو تو نفی بلا کا انما کے ساتھ جمع کرنا جائز ہوگا مگر بہتر اور حسن نہیں ہوگا اور عدم اختصاص کی صورت میں ان دونوں کا اجتماع بہتر اور حسن ہوگا مصنف نے فرمایا ہے کہ شیخ کا قول اقرب الی الصواب ہے اور وجہ یہ ہے کہ اگر متکلم کا ارادہ محصور علیہ کے علاوہ سے نفی کی مزید تحقیق اور تاکید کرنا ہو تو اس وقت نفی بلا عطف اور انما کے اجتماع کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے دراصل شارح کا قول اذ لا دلیل الصحیح۔ سکا کی کے قول پر رد کرنا ہے اس طور پر کہ سکا کی نے کہا ہے کہ اختصاص کی صورت میں انما کے ساتھ لا عطف کو ذکر کرنے میں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا لہذا اس صورت میں عدم فائدہ کی وجہ سے لا عطف اور انما کا اجتماع ممتنع ہوگا مگر ہم کہتے ہیں کہ اختصاص کی صورت میں بھی فائدہ حاصل ہوگا اور وہ محصور علیہ کے علاوہ سے نفی کی تحقیق اور تاکید ہے یعنی اگر محصور علیہ کے علاوہ سے نفی کی تحقیق اور تاکید مقصود ہو تو اختصاص کے باوجود انما کے ساتھ لا عطف کا ذکر کرنا ضروری ہوگا کیونکہ اس کے بغیر یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شیخ کا کلام تو لا عطف کے اثبات کی شہادت دیتا ہے یعنی شیخ کا کلام تو اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ اختصاص کے باوجود لا عطف کو انما کیساتھ ذکر کیا جائے ثابت اور باقی رکھا جائے اور سکا کی کا کلام نفی کی شہادت دیتا ہے یعنی سکا کی کا کلام اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ اختصاص کی صورت میں لا عطف کو انما کیساتھ ذکر نہ کیا جائے اور اسکو ثابت اور باقی نہ رکھا جائے۔

الحاصل شیخ کا کلام شہادت اثبات پر مبنی ہے اور سکا کی کا کلام شہادت نفی پر مبنی ہے اور شہادت اثبات کو چونکہ شہادت نفی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے شیخ کا کلام سکا کی کے کلام کے مقابلہ میں رائج ہے۔

واصل الثانی ائی الوجه الرابع من وجوه الاختلاف ان اصل النفی والاستثناء ان یکون ما استعمل له ائی الحکم الذی استعمل فیہ النفی والاستثناء مما یجهله المخاطب وینکرہ بحلاف الثالث ائی اسما فان اصله ان یکون الحکم المستعمل هو فیہ مما یعمله المخاطب ولا ینکرہ کذا فی الایضاح نقلا عن دلائل الاعجاز۔

ترجمہ: اور ثانی کی اصل یعنی وجوہ اختلاف میں سے چوتھی وجہ یہ ہے کہ نفی اور استثناء کی اصل یہ ہے کہ حکم جس میں نفی اور استثناء استعمال کیا گیا ہے ایسا ہو کہ اس سے مخاطب ناواقف ہو اور مخاطب اس کی منکر ہو برخلاف ثالث یعنی انما کے کیونکہ اس کی اصل یہ ہے کہ وہ حکم جس میں انما استعمال کیا گیا ہے ایسا ہو جس سے مخاطب واقف ہو اور مخاطب اس کا منکر نہ ہو ایضاح میں دلائل الاغجاز سے ایسا ہی منقول ہے۔

تشریح: قصر کے چار طریقوں کے درمیان وجوہ اختلاف میں سے چوتھی وجہ یہ ہے کہ قصر کے دوسرے طریقہ یعنی نفی اور استثناء کی اصل یہ ہے کہ اس کا استعمال ایسے حکم میں کیا جائے گا جس سے مخاطب ناواقف بھی ہو اور مخاطب اس کا منکر بھی ہو اس کے برخلاف تیسرا طریقہ یعنی انما کہ اس کا استعمال ایسے حکم میں ہوگا جس سے مخاطب واقف بھی ہو اور مخاطب اس کا منکر بھی نہ ہو شارح کہتے ہیں کہ مصنف تخیل سے دلائل الاغجاز سے نقل کر کے ایضاح میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔

وفیه بحث لانّ المخاطب اذا کان عالماً بالحکم ولم یکن حکمہ مشوباً بخطاء لم یصحّ القصر بل لا یفید الکلام سوئی لازم الحکم وجوابہ انّ مرادهم انّ انما یکون لخبیر من شأنه انّ لا یجھله المخاطب ولا یُنکِرہ حتی انّ انکاره یزول بادنئی تنبیہ لعدم اصراره علیہ وعلیٰ هذا یكون موافقاً لما فی المفتاح -

ترجمہ: اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ مخاطب جب عالم بالحکم ہو اور اس کے حکم میں غلطی کا شائبہ بھی نہ ہو تو قصر صحیح نہ ہوگا بلکہ کلام سوائے لازم حکم کے کسی چیز کا فائدہ نہ دے گا اور اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ انما ایسی خبر کے لئے ہے جس کی شان یہ ہو کہ مخاطب اس سے ناواقف نہ ہو اور نہ اس کا منکر ہو یہاں تک کہ اس کا انکار ادنیٰ تنبیہ سے زائل ہو جائے کیونکہ وہ اس پر مصر نہیں ہے اور اس تاویل کی بناء پر یہ اس کے موافق ہوگا جو مفتاح العلوم میں ہے۔

تشریح: علامہ تفتازانی کہتے ہیں کہ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ انما کی صورت میں جب مخاطب کو حکم معلوم ہے اور وہ اس کا منکر نہیں ہے اور نہ اس حکم میں غلطی کا کوئی شائبہ ہے تو ایسی صورت میں قصر ہی صحیح نہ ہوگا بلکہ متکلم کا کلام سوائے لازم حکم کے اور کسی چیز کا فائدہ نہ دے گا یعنی صرف اس بات کا فائدہ دے گا کہ متکلم بھی اس حکم کو جانتا ہے اور جب اس صورت میں قصر صحیح نہیں ہے تو کلمہ انما کا استعمال کرنا بھی صحیح نہ ہوگا اور جب اس صورت میں کلمہ انما کا استعمال صحیح نہیں ہے تو مصنف کا بخلاف الثالث بکریہ فرمایا صحیح ہوگا کہ کلمہ انما ایسے حکم میں مستعمل ہوتا ہے جو حکم مخاطب کو معلوم بھی ہو اور وہ اس کا منکر بھی نہ ہو اس کا جواب یہ ہے کہ بخلاف الثالث سے مصنف اور اس کے رفقاء کی مراد یہ ہے کہ کلمہ انما ایسی خبر اور ایسے حکم کے لئے استعمال ہوتا ہے جس سے مخاطب کو ناواقف نہ ہونا چاہیے اور اس کا منکر نہ ہونا چاہئے اگرچہ وہ ناواقف ہے اور بالفعل اس کا منکر ہے پس چونکہ وہ اپنے انکار پر مصر نہیں ہے اس لئے معمولی سی تنبیہ کرنے سے اس کا انکار زائل ہو جائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جواب سے ہمارا کلام مفتاح العلوم کے کلام کے موافق ہو جائے گا کیونکہ مفتاح العلوم میں بھی یہی کہا گیا ہے کہ بالفعل جہل اور انکار ضروری ہے یعنی کلمہ انما کے استعمال کے لئے ضروری ہے کہ مخاطب اس حکم سے بالفعل جاہل بھی ہو اور اس کا منکر بھی ہو اور جواب دیتے ہوئے یہی ہم نے کہا ہے۔

کفر لک لصاحبک وقد رایت شبھا من بعید ما هو الا زید اذا اعتدہ غیرہ ای اذا اعتقد صاحبک

ذلک الشیخ غیر زید مضمناً علیٰ هذا الاعتقاد -

ترجمہ: جیسے تیرا قول اپنے ساتھی سے حال یہ کہ تو نے دور سے ایک شخص کو دیکھ "ماہو الا زید" جب کہ تیرا ساتھی اس شخص کے بارے میں اس کا معتقد ہو کہ وہ زید کے ملوہ ہے ورنہ اس اعتقاد پر مصر ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اس کی مثال کہ نفی اور استثناء ایسے حکم میں مستعمل ہوتا ہے جس سے مخاطب ناواقف ہو اور مخاطب اس حکم کا منکر ہو یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک آدمی کو دور سے آتا ہوا دیکھ کر اپنے مخاطب سے کہا ”ابوالازید“ اور وہ مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ آنے والا شخص زید کے علاوہ ہے اور وہ اپنے اس اعتقاد پر مضر بھی ہو پس مخاطب چونکہ اس کا معتقد ہے کہ آنے والا شخص زید کے علاوہ ہے اس لئے وہ ابوالازید کے حکم سے ناواقف ہو اور چونکہ وہ اپنے اس اعتقاد پر مضر بھی ہے اس لئے اس حکم کا منکر ہو۔

وقد ينزل المعلوم منزلة المجهول لاعتبار مناسب فيستعمل له ائى لذلك المعلوم الثانى ائى النفى والاستثناء افرادا ائى حال كونه قصر افراد نحو وما محمد الا رسول ائى مقصور على الرسالة لا يعداها الى التبرؤ من الهلاك فالمخاطبون وهم الصحابة رضى الله عنهم كانوا عالمين بكونه مقصورا على الرسالة عبر جامع بين الرسالة والتبرؤ عن الهلاك لكهمل لما كانوا يعدون هلاكة امرا عظيما نزل استعظامهم هلاكة منزلة انكارهم اياه ائى الهلاك فاستعمل له النفى والاستثناء والاعتبار المناسب هو الاشعار بعظم هذا الامر فى نفوسهم وشدة حرصهم على بقاءه صلى الله عليه وسلم۔

ترجمہ: اور کبھی اعتبار من سب کی وجہ سے امر معلوم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے پھر اس معلوم میں ثانی یعنی نفی اور استثناء استعمال کیا جاتا ہے اس حال میں کہ وہ ثانی قصر افراد ہو جیسے ”ما محمد الا رسول“ یعنی محمد رسالت پر منحصر ہیں۔ بلاکت سے بری ہونے کی طرف متجاوز نہیں ہیں پس مخاطب یعنی صحابہ اس کو جانتے تھے کہ آپ ﷺ رسالت پر منحصر ہیں رسالت اور بلاکت سے بری ہونے کو جمع کرنے والے نہیں ہیں لیکن وہ آپ کی بلاکت کو چونکہ امر عظیم خیال کرتے تھے اس لئے ان کے استعظام ہلاکت کو ان کے انکار بلاکت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا پھر اس میں نفی اور استثناء استعمال کیا گیا اور اعتبار مناسب اس بات کی خبر دیتا ہے کہ یہ امر ان کے دلوں میں بہت بڑا ہے اور وہ آنحضرت ﷺ کی بقاء کے بہت زیادہ خواہش مند ہیں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی ایسے امر معتبر کی وجہ سے جو مقام کے مناسب ہو حکم معلوم کو حکم مجہول کے مرتبہ میں اتار کر اس میں نفی اور استثناء کو استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے قصر افراد کی صورت میں ”ما محمد الا رسول“ کہ اس مثال میں آنحضرت ﷺ رسالت پر منحصر ہیں اور موت سے بچنے کی طرف متجاوز نہیں ہیں یہاں مشکلم تو حق جل مجدہ ہیں اور مخاطب صحابہ ہیں اور صحابہ اس بات کو جانتے تھے کہ آپ ﷺ پہلے رسولوں کی طرح ایک رسول میں موت سے آپ کو بھی مضر نہیں ہے یعنی موت آپ پر بھی حارثی ہوگی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رسالت اور موت سے نجات کو جامع نہیں ہیں بلکہ رسالت اور موت کو جامع ہیں کیونکہ صحابہ کا یہ عقیدہ ہرگز نہیں تھا کہ آپ کو موت نہیں آئے گی مگر چونکہ حضرات صحابہ کرام آنحضرت ﷺ کی موت کو ایک امر عظیم خیال کرتے تھے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس بات کو کہ وہ نبی کی موت کو امر عظیم سمجھتے تھے ان کے انکار اور جبل کے مرتبہ میں اتار لیا یعنی ایسا سمجھ لیا گیا گویا وہ آپ کی موت سے ناواقف ہیں اور اس کے منکر ہیں و مخاطب کے حکم سے ناواقف اور اس کے منکر ہونے کی صورت میں چونکہ نفی اور استثناء کو استعمال کیا جاتا ہے اس لئے یہاں اللہ تعالیٰ نے نفی اور استثناء استعمال کرتے ہوئے ”ما محمد الا رسول“ فرمایا اور وہ امر معتبر جو مقام رسالت کے من سب ہے اور جس کی وجہ سے ایک معلوم چیز کو مجہول کے مرتبہ میں اور استعظام موت کو ان کی موت کے مرتبہ میں اتار لیا ہے اس بات کی خبر دینا ہے کہ حضرات میں ہے آنحضرت ﷺ کی موت کو ایسا امر عظیم سمجھتے تھے جس کا وقوع نہ ہونا چاہئے اور وہ آنحضرت ﷺ کی تمام حیات کے بہت زیادہ حریص اور آرزو مند تھے۔ پس اسی شدت جس اور تمام حیات کی آرزو کی وجہ سے ان کے استعظام موت کو ان کے ذہن اور ان کے مرتبہ میں اتار دیا ہے۔

أَوْ قَلْبًا عَظُفٌ عَمَى قَوْلُهُ أَفَرَادًا نَحْوُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا فَالْمَخَاطِبُونَ وَهُمْ الرُّسُلُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ لَمْ يَكُونُوا جَاهِلِينَ بِكُونِهِمْ بَشَرًا وَلَا مُنْكَرِينَ لِذَلِكَ لَكِبَهُمْ نُزُلُوا مِنْزِلَةَ الْمُنْكَرِينَ لِعَقْدِ الْقَائِلِينَ وَهُمْ الْكَفَّارُ إِنْ الرُّسُولُ لَا يَكُونُ بَشَرًا مَعَ إِصْرَارِ الْمَخَاطِبِينَ عَلَى دَعْوَى الرِّسَالَةِ فَتَزِلُّهُمْ الْقَائِلُونَ مِنْزِلَةَ الْمُنْكَرِينَ لِلْبَشَرِيَّةِ لَمَّا اعْتَقَدُوا اعْتِقَادًا فَاسِدًا مِنَ التَّنَافِي بَيْنِ الرِّسَالَةِ وَالْبَشَرِيَّةِ فَقَالُوا هَذَا الْحُكْمُ وَقَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا إِنْ أَنْتُمْ مَقْصُورُونَ عَلَى الْبَشَرِيَّةِ لَيْسَ لَكُمْ وَصْفُ الرِّسَالَةِ تَدْعُونَهَا۔

ترجمہ: یا قلب! (یہ) مصنف کے قول افراد پر معطوف ہے جیسے ”ان انتم الا بشر مثلکم“ پس مخاطب تو وہ رسول ہیں جو اپنے بشر ہونے سے ناواقف نہ تھے اور نہ اس کے منکر تھے لیکن ان کو منکرین کے مرتبہ میں اتار لیا گیا کیونکہ قائلین یعنی کفار کا یہ عقیدہ تھا کہ رسول بشر نہیں ہوتا ہے۔ باوجودیکہ مخاطبین دعویٰ رسالت پر مصر ہیں پس قائلین نے ان کو بشریت کا انکار کرنے والوں کے مرتبہ میں اتار لیا ہے کیونکہ وہ رسالت اور بشریت کے درمیان منافات کے یک غلط عقیدے کے معتقد تھے لہذا انھوں نے یہ حکم بدل ڈالا اور کہا ”ان انتم الا بشر مثلنا“ یعنی تم بشریت پر منحصر ہو تمہارے لئے وصف رسالت ثابت نہیں جس کے تم مدعی ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ قصر کا وہ موقع جس میں معلوم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار کر نفی اور استثناء کا استعمال کیا جاتا ہے یا تو وہ قصر افراد کی صورت میں ہوگا جیسا کہ گذشتہ سطور میں بیان کیا گیا ہے اور یا قصر قلب کی صورت میں ہوگا جیسا کہ کفار نے انبیاء علیہم السلام کو مخاطب کرتے ہوئے ان انتم الا بشر مثلنا

کہا اس قول کے قائل تو کفار ہیں اور مخاطب انبیاء علیہم السلام ہیں۔ انبیاء علیہم السلام اپنے بشر ہونے کا نہ انکار کرتے تھے اور نہ اس سے جاہل تھے، مگر چونکہ کفار کا یہ عقیدہ تھا کہ نبی فرشتہ تو ہو سکتا ہے مگر بشر نبی نہیں ہو سکتا یعنی نبوت اور بشریت دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔ ادھر انبیاء علیہم السلام اپنے دعویٰ رسالت پر مصر تھے جو کفار کے گمان کے مطابق بشریت کی نفی کرتا ہے اس لئے کفار نے اپنے اس اعتقاد فاسد کی وجہ سے انبیاء علیہم السلام کو منکرین بشریت کے مرتبہ میں اتار لیا اور ان کے سامنے جو کلام قصری پیش کیا اس میں نفی اور استثناء کا استعمال کیا اور کفار چونکہ بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کا عقیدہ رکھتے تھے اور انبیاء رسالت کے مدعی تھے جو کفار کے خیال میں بشریت کے منافی ہے اس لئے کفار نے بصورت قصر قلب اس حکم رسالت کو جو ان کے خیال میں منافی بشریت ہے بدل دیا اور کہا کہ تم بشر ہو رسول نہیں ہو۔

ولما كان ههنا مظنة سوال وهو ان القائِلين قد ادعوا التنافي بين البشرية والرسالة وقصروا المخاطبين على البشرية والمخاطبون قد اعترفوا بكونهم مقصورين على البشرية حيث قالوا ان نحن الا بشر مثلكم فانهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم اشارة الى جوابه بقوله وقولهم ان قول الرسل المخاطبين ان نحن الا بشر مثلكم من باب مجازاة الخصم وارضاء العنان اليه بتسليم بعض مقدماته ليعتبر الخصم من العثار وهو النزلة وانما يفعل ذلك حيث يراذ تبكيته اى اسكات الخصم والزامه لا لتسليم انتفاء الرسالة فكانهم قالوا ان ما ادعيتهم من كوننا بشرا فحق لا نسكبه ولكن هذا لا ينافي ان يمتن الله علينا بالرسالة فلهذا اثبتوا البشرية لانفسهم واما اثباتها بطريق القصر فليكون على وفق كلام الخصم۔

ترجمہ: اور چونکہ یہاں ایک سوال ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ قائلین نے بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کا دعویٰ کیا ہے اور مخاطبین کو بشریت پر منحصر کیا ہے اور مخاطبین نے اپنے بشریت پر منحصر ہونے کا اعتراف کر لیا ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے ان نحن الا

بشرِ مثلکم پس (گویا) انھوں نے اپنے سے رسالت کے منتہی ہونے کو تسلیم کر لیا ہے مصنف نے اس کے جواب کی طرف اپنے قول و قولہم سے اشارہ کیا ہے یعنی رسول جو مخاطب ہیں ان کا قول ”ان نحن الا بشر مثلکم“ مقابل کوڑھیل دینے اور اس کے بعض مقدمات کو تسلیم کر کے اس کی رسی کوڑھیل کرنے کے قبیل سے ہے تاکہ مقابل پھسل جائے (یثر) عشاء سے ماخوذ ہے اور وہ پھسلنا ہے اور یہ وہاں کیا جاتا ہے جہاں مقابل کو خاموش کرنا اور اس پر الزام قائم کرنا مقصود ہو نہ کہ انتفاء رسالت کو تسلیم کرنے کے لئے گویا رسولوں نے کہا ہمارے بشر ہونے کا جو کچھ تم نے دعویٰ کیا وہ صحیح ہے ہم اس کے منکر نہیں ہیں لیکن یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اللہ ہم پر رسالت کے ساتھ احسان کرے پس اسی وجہ سے رسولوں نے اپنے لئے بشریت کو ثابت کیا ہے اور اس کو بطریق قصر ثابت کرنا تاکہ مقابل کے کلام کے موافق ہو جائے۔

تشریح: شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ کفار نے بشریت اور رسالت کے درمیان جو منافات کا دعویٰ کیا ہے اور رسولوں کو بشریت پر منحصر کیا ہے یہ صرف کفار ہی کا اعتقاد نہیں ہے بلکہ رسولوں کو بھی یہ بات تسلیم ہے کہ بشریت اور رسالت دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں یہی وجہ ہے کہ انھوں نے کفار کے جواب میں اپنی بشریت کا بصورت قصر اعتراف کیا ہے چنانچہ کہا ہے ”ان نحن الا بشر مثلکم“ اور جب رسول بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کے معترف ہیں اور بصورت قصر اپنے بشر ہونے کے معترف ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انھوں نے اپنے رسول نہ ہونے کو تسلیم کر لیا ہے جیسا کہ کفار کا عقیدہ ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی رسول، نہ تو بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کے معترف ہیں اور نہ ہی انھوں نے اپنے رسول نہ ہونے کو تسلیم کیا ہے کیونکہ ہر رسول نے اپنے زمانہ میں ”انسی رسول اللہ“ کا دعویٰ کیا ہے اور ہر موقعہ پر اپنے بشر ہونے کا اعتراف کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا یہ قول ”ان نحن الا بشر مثلکم“ مجازاتِ خصم کے قبیل سے ہے رسول نہ ہونے کو تسلیم کرنے کے قبیل سے نہیں ہے۔ مجازات جری سے ہے معنی ہیں جاری ہونا چلنا۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص اپنے خصم اور مقابل کے بعض مقدمات کو اس غرض سے تسلیم کرے کہ اسے پھسلا دیا جائے یعنی اس کو اس کے دعوے اور موقف سے ہٹا دیا جائے، اسی کو اراء عنان (رسی کوڑھیل کرنا) کہتے ہیں اور مجازاتِ خصم کا استعمال وہاں کیا جاتا ہے جہاں مقابل کو خاموش کرنا اور اس پر الزام قائم کرنا مقصود ہو۔ اب جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ انبیاء علیہم السلام فرماتے ہیں کہ تمہارا یہ دعویٰ کہ ہم بشر ہیں تسلیم ہے ہم اس کے منکر نہیں ہیں تمہارا یہ دعویٰ بالکل برحق اور واقع کے مطابق ہے لیکن یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم پر احسان فرما کر ہم کو رسول بنادے لہذا ہم بشر بھی ہیں اور رسول بھی ہیں ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اسی عدم منافات کی وجہ سے انبیاء علیہم السلام نے اپنے لئے بشریت ثابت کی ہے ”واما اثباتها بطریق القصور“ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا اعتراض یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا مقصود اپنے اس کلام سے اپنے لئے بشریت کو ثابت کرنا ہے رسالت وغیرہ کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس جگہ باب مجازات میں ”نحن بشر مثلکم“ کہنا کافی تھا نفی اور استثناء لا کر حصر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے یہ کلام بصورت قصر اسلئے نہیں فرمایا ہے کہ انھوں نے بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کو تسلیم کر لیا ہے بلکہ اس لئے فرمایا ہے تاکہ ہمارا یہ کلام صورتہ مقابل کے کلام کے موافق ہو جائے اور اس میں مشاکلتِ صوری پیدا ہو جائے یعنی جس طرح کفار نے ”ان انتم الا بشر مثلنا“ بصورت قصر ذکر فرمایا تھا اسی طرح انبیاء علیہم السلام نے بھی ”ان نحن الا بشر مثلکم“ بصورت قصر ذکر فرمایا، اگرچہ ان کے کلام میں حصر اور قصر مراد نہیں ہے بلکہ اپنے لئے صرف بشریت کو ثابت کرنا مقصود ہے رسالت یا کسی دوسری چیز کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔

وَقَوْلُكَ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ كَقَوْلِكَ لِمَا حَبَكَ وَهَذَا مِثَالٌ لِأَصْلِ انْما ائِیْ الاصل فی انْما ان يستعمل

فیما لا ینکرہ المخاطب کقولک انْما هو اخوک لمنْ یعلم ذلک ویقرُّ به وانْتَ تریْذ ان ترفعْہ علیہ ائِی

تجعل من يعلم ذلك رفيقا مشفقاً على أخيه والاولى ساء على ما ذكرنا ان يكون هذا المثل من الاحراج الا على مقتضى الظاهر۔

ترجمہ: اور جیسے تیرا قول (یہ) مصنف کے قول کقولک لصاحبک پر معطوف ہے اور یہ انما کی اصل کی مثال ہے یعنی انما میں اصل یہ ہے کہ اس کو ایسے حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس کا مخاطب منکر نہ ہو جیسے تیرا قول "انما هو اخوک" اس سے جو اس کو جانتا ہو اور اس کا اقرار کرتا ہو اور تو اس کو اس کے بھائی پر مہربان بناتا ہے یعنی تو اس شخص کو جو اس کو جانتا ہے اس کے بھائی پر مہربان اور مشفق بنائے اور اس پر بنا کرتے ہوئے جو ہم نے ذکر کیا ہے بہتر یہ ہے کہ یہ مثال خلاف مقتضی ظاہر کے استعمال کے قبیل سے ہو۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول کقولک، مصنف کے قول کقولک صاحبک پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ نفی اور استثنائ کی اصل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص اپنے ساتھی سے دور سے آنے والے کے بارے میں کہے "ما هو الا زید" جبکہ اس کا ساتھی اس کے علاوہ کا معتقد ہو اور انما کی اصل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو دیکھ کر اس کے بارے میں کسی ایسے شخص سے "انما هو اخوک" کہے جو اس بات کو جانتا ہو کہ مجھ پر منہ اس کا بھائی ہے اور اس کا اقرار بھی کرتا ہو اور ساتھ کہ اپنے اس مخاطب کو اس کے اس بھائی پر مہربانی کرنا چاہتا ہو۔ انما میں اصل یہ ہے کہ وہ ایسے حکم میں استعمال کیا جائے جس کوئی طب جانتا ہو اور اس کا منکر نہ ہو پس انما ہواخوک میں بھی کلمہ انما چونکہ ایسے حکم میں استعمال کیا گیا ہے جو حکم (اخوت) مخاطب کو معلوم ہے اور مخاطب اس کا منکر نہیں بلکہ مقرر ہے اس لئے یہ قول کلام و مقتضی ظاہر کے مطابق استعمال کرنے کی مثال ہوگا یعنی یہ کہا جائے گا کہ یہ کلام مقتضی ظاہر کے مطابق ہے۔ شارح فرماتے ہیں بہتر یہ ہے کہ اس کلام (انما ہو اخوک) کو خلاف مقتضی ظاہر، کلام کی مثال قرار دیا جائے کیونکہ انما ایسے مجہول حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس سے مخاطب کو ناواقف نہ ہونا چاہیے اور اس کا انکار نہ کرنا چاہیے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ معمولی سی تنبیہ سے اس کا انکار زائل ہو جاتا ہے پس اس مثال میں حکم، اخوت ہے اور مخاطب کو یہ معلوم بھی ہے کہ وہ شخص اس کا یعنی مخاطب بھائی ہے یعنی مخاطب کو اس حکم کا علم بھی ہے اور وہ اس کا منکر بھی نہیں ہے مگر چونکہ مخاطب اپنے حکم، اخوت کے موجب اور مقتضی پر عمل نہیں کرتا ہے یعنی اس کے ساتھ شفقت، نرمی کا معاملہ نہیں کرتا ہے بلکہ اس کو مارتا ہے اور اس کے ساتھ روا سلوک کرتا ہے اس لئے اس حکم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضی ظاہر کلمہ انما استعمال کیا گیا اور جب ایسا ہے تو یہ قول (انما ہواخوک) کلام کو خلاف مقتضی ظاہر استعمال کرنے کی مثال ہوگا نہ کہ مقتضی ظاہر کے مطابق استعمال کرنے کی مثال اور اس کا مصنف "وما محمد الا رسول" پر ہوگا نہ کہ مصنف کے قول لقولک لصاحبک پر۔

وقد ينزل المجہول منزلة المعلوم لادعاء ظهوره فيستعمل له الثالث انما نحو قوله تعالى حكيه عن اليهود انما نحن مصلحون ادعوا ان كونهم مصلحين امر ظاهر من شانه ان لا يجهله السخايف ولا يسكرو ولذا لك جاء الا انهم هم المفسدون للرد عليهم مؤكدا بما تری من ايراد الجملة الاسمية الذله على الساب وتعريف الحسرة الدال على الحضر وتوسيط ضمير الفضل المؤكد لذلك و بتقدير الكلام بحرف النسبة الدال ان مضمون الكلام مما له حظ وبه عناية وناكده بان ثم نعمته بما يذل على الشرب والتوبيخ وهو قوله ولكن لا يشعرون۔

ترجمہ: اور بھی مجہول کو معلوم کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے مجہول کے منہر کا دعویٰ کرنے کے لئے پس اس میں قیہ ایسی ظہور استعمال کیا جاتا ہے جیسے یہودیوں کا یہ کہتے ہو کہ یہی تمہاری قوموں "انما نحن مصلحون" (ان میں) ہم نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ تمہاری

ہونا بالکل ظاہر ہے مخاطب کو اس سے ناواقف ہونا ہی نہیں چاہئے اور نہ ہی اس کا انکار کرنا چاہئے اسی وجہ سے ان پر رد کرتے ہوئے "الا انہم ہم المفسدون" ان تائیدات کے ساتھ آیا ہے جو تم دیکھ رہے ہو یعنی جملہ اسمیہ کو الایا گیا جو ثبات پر دال ہے اور خبر کو معر فہ الایا گیا جو خبر پر دال ہے اور درمیان میں ضمیر فصل الایا گیا جو خبر کی تائید کرنے والی ہے اور کلام کو حرف تنبیہ سے شروع کیا گیا جو اس بات پر دال ہے کہ مضمون کلام ایک مقیم بالثبات اور قابل اعتناء امر ہے اور ان کے ساتھ تائید الائی گئی پھر اس کے بعد ایسا لفظ الایا گیا جو تشریح و توثیق پر دال ہے اور دوبارہ تعالیٰ کا قول ولكن لا تشعروں ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ یہی حکم مجہول و حکم معلوم کے مرتبہ میں اتار کر اس حکم میں کلمہ انما استعمال کر لیا جاتا ہے اور یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب متکلم اس حکم کے ظاہر ہونے کا مدعی ہو اس کی صورت یہ ہے کہ مخاطب کے نزدیک ایک حکم مجہول ہے بلکہ متکلم کے غیور کا دعویٰ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ حکم اگرچہ بالفعل مجہول ہے مگر اس کی شان یہ ہے کہ یہ حکم مخاطب کو معلوم ہونا چاہئے اور مخاطب کو اس کے انکار پر اصرار نہ کرنا چاہئے پس متکلم اس دعویٰ غیور کی وجہ سے حکم مجہول و حکم معلوم کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضی ظاہر اس کے لئے کلمہ انما استعمال کرتا ہے اگرچہ مقتضی ظاہر نفی اور استثناء کا استعمال کرتا ہے مثلاً باری تعالیٰ نے یہود کا کلام نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب یہود نے لا تفسدوا فی الارض کہا تو انھوں نے جواب میں کہا "انما نحن مصلحون" دیکھئے یہود کا مصلح ہونا غلطی نہیں یعنی مسلمانوں کے نزدیک ایک امر مجہول ہے مسلمان قوت کیساتھ انکار کرتے ہیں مگر یہود بے بہود (لعلہ اللہ یمہم) اس بات کا دعویٰ کر رہے ہیں کہ ان کا مصلح ہونا ایک امر ظاہر ہے، مسلمانوں کو اس سے ناواقف نہ ہونا چاہئے اور نہ ہی اس کا انکار کرنا چاہئے۔ پس انھوں نے اپنے اس دعویٰ غیور کی وجہ سے حکم مجہول کو اس حکم کے مرتبہ میں اتار لیا جس کی شان یہ ہو کہ وہ حکم مسلمانوں کو معلوم ہونا چاہئے اور ان کا انکار ادنیٰ سی تنبیہ سے دور ہو جانا چاہئے اور ایسے حکم معلوم کیلئے چونکہ کلمہ انما استعمال کیا جاتا ہے اس لئے انھوں نے بطریق قصر اپنے مصلح ہونے کو ثابت کرنے کیلئے کلمہ انما کو استعمال کیا اگرچہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ یہ لوگ اپنے اس کلام کو نفی اور استثناء کے ساتھ تعبیر کرتے کیونکہ ان کا مصلح ہونا مسلمانوں کے نزدیک واقعہ مجہول تھا اور مسلمان اس کے منکر تھے اور حکم مجہول کیلئے نفی اور استثناء سے حصر کیا جاتا ہے نہ کہ انما کے ذریعہ۔

مصنف کہتے ہیں کہ یہود نے چونکہ اپنے مصلح ہونے کے ظاہر ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اپنے مقصد ہونے کے انکار میں مبالغہ سے کام لیا ہے اسلئے باری تعالیٰ نے ان کے لئے افساد کو ثابت کرتے ہوئے اور ان سے اصلاح کی نفی کرتے ہوئے ان پر ایسے کلام کے ساتھ رد فرمایا ہے جو کئی تائیدات پر مشتمل ہے چنانچہ فرمایا ہے۔ الا انہم ہم المفسدون ولكن لا يشعرون" یہ جمد کئی تائیدات پر مشتمل ہے۔

(۱) جمد اسمیہ جو دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے باری تعالیٰ نے اس کے ساتھ رد فرمایا۔ (۲) خبر کو معر فہ ذکر فرمایا جو خبر پر دال ہے۔ (۳) درمیان میں ضمیر فصل لانے جو اس خبر کی تائید کر رہی ہے۔ (۴) کلام کو حرف تنبیہ سے شروع فرمایا جو اس بات پر دالالت کرتا ہے کہ مضمون جملہ ایک مقیم بالثبات اور قابل اعتناء امر ہے۔ (۵) اس کلام کو ان حرف تائید کے ساتھ مؤکد فرمایا۔ (۶) پھر اس کے بعد ولكن لا يشعرون" تاکر ایک ذانت پائی اور کہا کہ یہ تو ایسے مردے ہیں جن کو نوروں جیسی سمجھ بھی نہیں ہے اگر ان کو ذرا سی سمجھ ہوتی تو یہ ان کے اپنے افساد کا ادراک کر لیتے اور افساد کو اصلاح خیال نہ کرتے۔

وَمِنْ ذِيْئِهِ اِنَّمَا عَلٰی الْعُظْف اَنَّهُ يُغْفَلُ مِنْهَا اَيُّ مِنْ اِنَّمَا الْحُكْمَانِ اَعْنٰی الْاِثْبَاتِ لِلْمَدْكُوْر وَالنَّفْيِ عَمَّا عَدَاہُ
بِخِلَافِ الْعُظْفِ فَانَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ اَوَّلًا الْاِثْبَاتُ ثُمَّ النَّفْيُ نَحْوُ زَيْدٌ قَائِمٌ لَا قَاعِدٌ اَوْ بِالْعَكْسِ نَحْوُ مَا زَيْدٌ قَائِمٌ بَلْ قَاعِدٌ
ترجمہ: اور عطف پر کلمہ انما کی فضیلت یہ ہے کہ کلمہ انما سے دونوں حکم یعنی مذکور کے لئے اثبات اور ماہدائے نفی کے لئے عدم

ہو جاتے ہیں برخلاف عطف کے کہ اس سے اور اثبات مفہوم ہوتا ہے پھر نفی جیسے زید قائم لاقعد یا برعکس جیسے مازید قائم لاقعد۔
تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ عطف کی بہ نسبت کلمہ انما میں ایک فضیلت اور شرافت پائی جاتی ہے وہ یہ کہ عطف کے ذریعہ قصر کی صورت میں بھی اگرچہ دونوں حکم یعنی ایک کے لئے اثبات اور دوسرے کے لئے نفی معلوم ہو جاتی ہے لیکن ایک ساتھ نہیں بدہ کیے بعد دیگرے یعنی پہلے معطوف علیہ کا حکم معلوم ہوگا اس کے بعد معطوف کا حکم معلوم ہوگا مثلاً زید قائم الاقعد میں پہلے اثبات کا حکم ہوگا اس کے بعد نفی کا اور مازید قائم لاقعد میں پہلے نفی کا حکم ہوگا اور بعد میں اثبات کا حکم ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر انما کے ذریعہ قصر کیا گیا تو دونوں حکم یعنی مذکور کے لئے اثبات اور ماعد اسے نفی ایک ساتھ معلوم ہو جائیں گے اور یہ بلاشبہ افضل ہے کیونکہ جب دونوں حکم بیک وقت مفہوم ہوں گے تو شروع کلام میں عدم قصر کا حکم نہ ہوگا اسکے برخلاف جب ایک حکم پہلے اور دوسرا بعد میں مفہوم ہوگا تو شروع کلام میں مخاطب کو عدم قصر کا حکم نہ ہو سکتا ہے۔ تقدیم کی وجہ سے قصر کی صورت میں اور نفی اور استثناء کی وجہ سے قصر کی صورت میں بھی چونکہ دونوں حکم بیک وقت مفہوم ہو جاتے ہیں اور انما کو ان پر اس قسم کی فضیلت حاصل نہیں ہے اسلئے مصنف نے اس موقع پر ان دونوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔

وَإِخْسَنَ مَوَاقِعَهَا أَيْ مَوَاقِعَ انْمَا التَّعْرِیضُ نَحْوُ انْمَا يَنْذُرُ أَوَّلُوا الْآلِبَابِ فَانْهَ تَعْرِیضُ بَانَ الْكَفَّارِ مِنْ

فِرط جَہْلِهِمْ كَالْبَهَانِمِ فَطَمَعَ النِّظَرُ مِنْهُمْ كَطَمَعِهِ مِنْهَا أَيْ كَطَمَعِ النَّظَرِ مِنَ الْبَهَانِمِ -

ترجمہ: اور انما کا بہترین موقع تعریض ہے جیسے انما یبذکر اولو الالباب یہ کلام اس پر تعریض ہے کہ کفار اپنی غایت درجہ جہالت کی وجہ سے جانوروں کے مانند ہیں پس ان سے امید رکھنا ایسا ہی ہے جیسے جانوروں سے امید رکھنا۔
تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ انما کے استعمال کا سب سے اچھا موقع تعریض ہے تعریض کا مطلب یہ ہے کہ کلام جس معنی میں مستعمل ہے وہ معنی مراد نہ لئے جائیں بلکہ دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا جائے مثلاً باری تعالیٰ نے کفار پر تعریض کرتے ہوئے فرمایا ہے "انما یبذکر اولو الالباب" ارباب فہم ہی حق کو سمجھتے ہیں ملاحظہ فرمائیے اس کلام سے باری تعالیٰ کا مقصد اس کی خبر دین نہیں ہے کہ اہل عقل ہی حق کو سمجھتے ہیں بلکہ کفار پر تعریض کرنا اور ان کو چڑاانا ہے کہ کفار اپنے جہل کی وجہ سے جانوروں کی طرح ہیں لہذا جس طرح جانوروں سے خیر کی امید رکھنا بے سود ہے اسی طرح ان سے بھی خیر کی امید رکھنا بے سود ہے۔ غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس تعریض پر ایک اور تعریض مرتب ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ پر تعریض کی ہے کہ آپ اپنی قوم کے ایمان پر اس قدر حریص ہیں کہ آپ ﷺ جانوروں سے بھی ایمان کی توقع رکھتے ہیں حتیٰ کہ ان کو دعوت ایمان پیش کرنے میں کسی طرح کا دریغ نہیں کرتے۔ کلمہ انما کے استعمال کا بہترین موقع تعریض اس لئے ہے کہ کلمہ انما کا مدلول حکم معلوم کا افادہ کرنا ہے اور حکم معلوم کا افادہ کرنا نہ کوئی مقول بات ہے اور نہ ہی اس کی کوئی ضرورت ہے لہذا ان سب یہی ہے کہ کسی دوسرے حکم کی طرف جس کا مخاطب منکر ہو اشارہ کیا جائے۔

ثُمَّ الْقَصْرُ كَمَا يَقَعُ بَيْنَ الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ عَلَى مَا مَرَّ يَقَعُ بَيْنَ الْفَاعِلِ وَالْفَاعِلِ نَحْوُ مَا قَامَ الْإِزِيدُ وَغَيْرُهُمَا

كَالْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ نَحْوُ مَا ضَرَبَ زَيْدٌ الْإِعْمَرُ أَوْ مَا ضَرَبَ عَمْرُوهُ الْإِزِيدُ وَالْمَفْعُولِينَ نَحْوُ مَا أُعْطِيَ زَيْدٌ الْإِلَاحُ دَرَاهِمًا وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنَ الْمُتَعَلِّقَاتِ فَفِي الْإِسْتِنَاءِ يُؤْخَرُ الْمَقْصُورُ عَلَيْهِ مَعَ إِدَاةِ الْإِسْتِنَاءِ حَتَّى لَوْ أُرِيدَ الْقَصْرُ عَلَى الْفَاعِلِ قِيلَ مَا ضَرَبَ عَمْرُوهُ الْإِزِيدُ أَوْ مَا ضَرَبَ زَيْدٌ الْإِعْمَرُ وَمَعْنَى قَصْرِ الْفَاعِلِ عَنِ الْمَفْعُولِ مَثَلًا قَصْرَ الْفِعْلِ الْمُسْنَدِ إِلَى الْفَاعِلِ عَلَى الْمَفْعُولِ وَعَلَى هَذَا قِيَاسُ الْبَوَاقِي فَيَرْجِعُ إِلَى قَصْرِ الصِّفَةِ

على الموصوف او العكس ويكون حقيقياً وغير حقيقى افراداً وقلباً وتعييناً ولا يخفى اعتبار ذلك۔

ترجمہ: پھر قصر جس طرح مبتداء اور خبر کے درمیان واقع ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا اسی طرح فعل اور فاعل کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے جیسے ما قام الا زيد اور ان کے علاوہ میں بھی مثلاً فاعل اور مفعول جیسے ماضرب زيد الا عمرو و ماضرب عمرو الا زيد، اور دو مفعولوں میں بھی جیسے ما عطيت زيد الا درهما۔ اس کے علاوہ دیگر متعلقات میں بھی پس استثناء میں ادات استثناء کے ساتھ مقصور علیہ کو مؤخر کیا جائے گا حتیٰ کہ اگر فاعل پر قصر کا ارادہ کیا گیا ہو تو ماضرب عمرو الا زيد کہا جائے گا اور اگر مفعول پر قصر کا ارادہ ہو تو ماضرب زيد الا عمرو کہا جائے گا اور قصر فاعل علی المفعول کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل جو فاعل کی طرف منسوب ہے مفعول پر منحصر ہو اسی پر باقی کو قیاس کر لیا جائے پس قصر صفت علی الموصوف یا برعکس کی طرف راجع ہوگا اور حقیقی، غیر حقیقی، انفرادی، قلبی، تعینی ہوگا اور اس کا اعتبار مخفی نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ قصر مذکورہ مواقع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ دوسرے مواقع میں بھی متحقق ہے یعنی قصر جس طرح مبتداء اور خبر کے درمیان واقع ہوتا ہے اسی طرح فعل اور فاعل کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے، فعل اور فاعل کے درمیان واقع ہونے کا یہ مطلب ہے کہ فعل، فاعل پر منحصر ہو یعنی فعل مقصور ہو اور فاعل مقصور علیہ ہو جیسے ما قام الا زيد (زيد ہی کہہ رہا ہوں) میں فعل قیام فاعل (زيد) پر منحصر ہے اور ان دونوں کے درمیان جو قصر ہے یہ قصر صفت علی الموصوف کے قبیل سے ہے اور راس کا برعکس یعنی قصر فاعل علی الفعل تو یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ مقصور علیہ کا مؤخر ہونا ضروری ہے اور فاعل جب تک فاعل ہے فعل اس سے مؤخر نہیں ہو سکتا ہے اور اگر فاعل فاعلیت سے خارج ہو جائے تو وہ قصر فاعل علی الفعل نہیں رہے گا بلکہ قصر مبتداء علی الخبر ہو جائے گا۔

مصنف کہتے ہیں کہ فعل اور فاعل کے علاوہ فعل کے تمام متعلقات میں قصر واقع ہوتا ہے چنانچہ فاعل اور مفعول بہ کے درمیان واقع ہوتا ہے مثلاً قصر فاعل علی المفعول کی صورت میں کہا جاتا ہے ”ما ضرب زيد الا عمرو“ زيد نے عمرو ہی کو مارا۔ اور قصر مفعول علی الفاعل کی صورت میں کہا جاتا ہے ”ما ضرب عمرو الا زيد“ عمرو کو زيد ہی نے مارا اور دو مفعولوں کے درمیان قصر کی مثال جیسے ”ما عطيت زيد الا درهما“ میں نے زيد کو درہم ہی دیا۔ اور اس کے علاوہ حال، تمیز وغیرہ دوسرے متعلقات میں بھی قصر واقع ہوتا ہے چنانچہ ذوالحال پر حال کے منحصر ہونے کی صورت میں کہا جاتا ہے ”ما جاء راكباً الا زيد“ زيد ہی سوار ہو کر آیا اور ذوالحال کو حال پر منحصر کرنے کی صورت میں کہا جاتا ہے ”ما جاء زيد الا راكباً“ زيد سوار ہی ہو کر آیا ہے، تمیز پر تمیز کے منحصر ہونے کی صورت میں کہا جاتا ہے ”ما طب زيد الا انفساً“ زيد نفس ہی کے اعتبار سے خوش ہوا۔ اور مجرور پر منحصر ہونے کی مثال جیسے ”ما مرث الا بزيد“ میں زيد ہی کے ساتھ گذرا۔ اور ظرف پر منحصر ہونے کی مثال جیسے ”ما جلست الا عندك“ میں تیرے ہی پاس بیٹھا اور صفت پر منحصر ہونے کی مثال جیسے ”ما جاءني رجل الا فاضل“ میرے پاس فاضل ہی آدمی آیا۔ اور بدل کل پر منحصر ہونے کی مثال ”ما جاءني احد الا اخوك“ میرے پاس تیرا بھائی ہی آیا۔ اور بدل بعض پر منحصر ہونے کی مثال جیسے ”ما ضربت زيد الا راسه“ میں نے زيد کے سر ہی کو مارا اور بدل اشتمال پر منحصر ہونے کی مثال جیسے ”ما سرق زيد الا ثوبه“ زيد کا کپڑا ہی چوری کیا گیا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح کلمہ انما میں مقصور علیہ مؤخر ہوتا ہے اسی طرح استثناء میں بھی مقصور علیہ ادات استثناء کے ساتھ مؤخر کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ قصر حرف استثناء (الا) وغیرہ کا اثر ہے اور اثر مؤخر کے وجود کے بعد ظاہر ہوتا ہے لہذا مؤثر، یعنی حرف استثناء پہلے موجود ہوگا اور مقصور علیہ کی صورت میں اس کا اثر بعد میں ظاہر ہوگا۔

الحاصل استثناء میں مقصور علیہ ادات استثناء کے ساتھ مؤخر ہوگا چنانچہ قصر مفعول علی الفاعل کی صورت میں ”ما ضرب عمرو الا زيد“ (زيد ہی نے عمرو کو مارا ہے) کہا جائے گا اور قصر فاعل علی المفعول کی صورت میں ”ما ضرب زيد الا عمرو“ (زيد نے عمرو ہی کو مارا ہے)

کہا جائے گا۔

و معنی قصر الفاعل علی المفعول الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ قصر کی صرف دو صورتیں ہیں۔ (۱) قصر صفت علی الموصوف (۲) قصر موصوف علی الصفات۔ ان کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں ہے اور فاعل اور مفعول دونوں ذات کے قبیل سے ہیں نہ کہ صفات کے قبیل سے لہذا ان دونوں میں قصر کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ مقصود نہیں ہے کہ ذات فی عل ذات مفعول پر مقصور ہوتا ہے یا ذات مفعول ذات فاعل پر مقصور ہوتا ہے بلکہ قصر فاعل علی المفعول سے مراد یہ ہے کہ وہ فعل جو فاعل کی طرف منسب اور منسوب ہے وہ مفعول کی ذات پر مقصور ہے۔ اور یہ بلاشبہ قصر صفت علی الموصوف ہے اور قصر مفعول علی الفاعل سے مراد یہ ہے کہ وہ فعل جو مفعول کے ساتھ متعلق ہے وہ ذات فاعل پر مقصور ہے یہاں بھی قصر صفت علی الموصوف ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اسی پر باقی متعلقات فعل کو قیاس کر لیا جائے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہمارے بیان کردہ معنی کے بعد فاعل و مفعول کے درمیان قصر صفت علی الموصوف ہوگا قصر موصوف علی الصفات ہوگا قصر صفت علی الموصوف کی صورت تو وہ ہی ہے جس کو خود بیان کر چکا ہے اور قصر موصوف علی الصفات کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً قصر مفعول علی الفاعل کرنا ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ ذات مفعول کو اس فعل پر منحصر کیا گیا ہے جو فعل کی طرف منسب اور منسوب ہے اور اگر قصر فاعل علی المفعول کرنا ہے تو یہ کہا جائے گا کہ ذات فاعل کو اس فعل پر منحصر کیا گیا ہے جو فعل مفعول کے ساتھ متعلق ہے بہر حال فاعل اور مفعول کے درمیان جو قصر ہوتا ہے وہ قصر صفت ہوتا ہے یا قصر موصوف ہوتا ہے اور ان کے درمیان قصر حقیقی بھی ہوتا ہے غیر حقیقی بھی، افرادی ہوتا ہے قلبی بھی ہوتا ہے اور تعین بھی ان کا اعتبار کرنا ہر شخص کے لئے آسان ہے۔ تفصیل سلطان العلماء حضرت شیخ البند کے حاشیہ مختصر میں دیکھی جاسکتی ہے۔

وَقُلْ اِنِّیْ وَجَّازٌ عَلٰی قَلَّةٍ تَقْدِیْمُهَا اِنِّیْ تَقْدِیْمُ الْمَقْصُورِ عَلَیْهِ وَاَذَاةُ الْاِسْتِثْنَاءِ عَلٰی الْمَقْصُورِ حَالٌ كَوْنُهَا بِحَالِھِمَا وَھُوَ اِنْ یَلِی الْمَقْصُورُ عَلَیْھِ الْاَدَاةُ نَحْوُ مَا ضَرَبَ الْاَعْمَرُ وَازِیْدٌ فِی قَصْرِ الْفَاعِلِ عَلٰی الْمَفْعُولِ وَما ضَرَبَ الْاَزِیْدُ عَمْرُوًا فِی قَصْرِ الْمَفْعُولِ عَلٰی الْفَاعِلِ وَاِنَّمَا قَالَ بِحَالِھِمَا احْتِرَازًا عَنْ تَقْدِیْمِھِمَا مَعَ اِزَالِھِمَا عَنْ حَالِھِمَا بَاْنُ تَوْخُرِ الْاَدَاةِ عَنِ الْمَقْصُورِ عَلَیْھِ كَقَوْلِكَ فِی مَا ضَرَبَ زَیْدٌ الْاَعْمَرُ مَا ضَرَبَ عَمْرُوًا الْاَزِیْدُ فَانَّھُ لَا یَجُوزُ ذَلِكُ لِمَا فِیْھِ مِنْ اِخْتِلَافِ الْمَعْنٰی وَانْعِكَاسِ الْمَقْصُودِ وَاِنَّمَا قُلْ تَقْدِیْمُھِمَا بِحَالِھِمَا لِاسْتِثْنَائِھِ قَصْرِ الصِّفَةِ قَبْلَ تَمَامِھَا لِاَنَّ الصِّفَةَ الْمَقْصُورَةَ عَلٰی الْفَاعِلِ مَثَلًا ھِی الْفِعْلُ الْوَاقِعُ عَلٰی الْمَفْعُولِ لَا مَطْلُقُ الْفِعْلِ فَلَا یُسَمُّ الْمَقْصُورُ قَبْلَ ذِكْرِ الْمَفْعُولِ فَلَا یُحْسِنُ قَصْرُھُ وَعَلٰی ھَذَا فَنَسْ وَانَّمَا جَازَ عَلٰی قَلَّةٍ نَظَرًا اِلٰی اَنَّھَا فِی حُكْمِ النَّامِّ بِاعْتِبَارِ ذِكْرِ الْمُتَعَلِّقِ فِی الْاٰخِرِ۔

ترجمہ: اور قلت کے ساتھ ان دونوں یعنی مقصور مایہ اور ادات استثناء کا مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے اس حال میں کہ وہ دونوں اپنے حال پر ہوں اور وہ یہ ہے کہ مقصور مایہ اور ادات استثناء کے متصل جو جیسے قصر فاعل علی المفعول میں "ما ضرب الامر وازید" زید نے عمرو کی کو مارا اور قصر مفعول علی الفاعل میں "ما ضرب الازید عمروا" عمرو کو زید نے مارا۔ ماقول نے بحالہما کہہ کر (اس صورت سے) احتراز کیا ہے جس میں ان دونوں کو ان کی حالت سے بنا کر مقدم کیا جائے اس طور پر کہ ادات استثناء مقصور علیہ سے مؤخر کیا جائے جیسے تیرے قول "ما ضرب زید الامر عمروا" میں "ما ضرب عمروا الازید" کیونکہ یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس میں معنی بدل جاتا ہے اور مقصود الٹ جاتا ہے اور ان دونوں کی تقدیم اپنی حالت پر رہتے ہوئے قلیل اس لئے ہے کہ یہ تمامیت صفت ہے پہلے قصر صفت کو مستلزم ہے کیونکہ جو صفت فاعل پر مقصور ہے وہ فعل ہے جو مفعول پر واقع ہے نہ کہ مطلق فعل پس مفعول کے ذکر سے پہلے مقصور نام نہیں ہوگا لہذا اس کا قصر متعین نہیں ہوگا

اور اس پر قیاس کر۔ اور قلت کے ساتھ جائز ہے اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ وہ صفت اس اعتبار سے کہ متعلق آخر جملہ میں مذکور ہے
تام کے حکم میں ہے۔

تشریح: مصنف فرماتا ہے کہ اصل تو یہی ہے کہ مقصور علیہ اداۃ استثناء کے ساتھ مؤخر ہو اور مقصور مقدم ہو لیکن مقصور علیہ اور اداۃ استثناء اگر اپنی حالت پر باقی رہیں یعنی مقصور علیہ اداۃ استثناء سے متصل رہے اس طور پر اداۃ استثناء پہلے: دو اور مقصور علیہ اس کے بعد ہو تو ایسی صورت میں مقصور علیہ اور اداۃ استثناء کا مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے گو قلت کے ساتھ جائز ہے یعنی یہ تقدیم اگرچہ جائز ہے لیکن اس کا وقوع بہت کم ہے مثلاً قصر فاعل علی المفعول میں اصل تو یہ ہے کہ یوں کہا جائے۔ ”ما ضرب الزید الا عمرواً“ لیکن مقصور علیہ اور اداۃ استثناء کو مقدم کر کے ”ما ضرب الا عمرواً زید“ کہہ دیا گیا تو بھی جائز ہے اسی طرح قصر مفعول علی الفاعل میں اصل تو یہ ہے کہ ”ما ضرب عمرواً الا زید“ کہا جائے لیکن مقصور علیہ اور اداۃ استثناء کو مقدم کر کے ”ما ضرب الزید عمرواً“ کہہ دیا گیا تو بھی جائز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے بحالہما کہہ کر اس صورت سے احتراز کیا ہے جس میں مقصور علیہ کو مقدم تو کیا گیا ہو لیکن مقصور علیہ اور اداۃ استثناء اپنی حالت پر باقی نہ رہیں بلکہ اپنی حالت سے الگ ہو جائیں اور اس کی صورت یہ ہے کہ مقصور علیہ کو مقدم کر دیا گیا ہو مگر اداۃ استثناء مقدم نہ کیا گیا ہو بلکہ اس کو اپنی جگہ باقی رکھا گیا ہو مثلاً ”ما ضرب الزید الا عمرواً“ میں قصر فاعل علی المفعول ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ زید نے عمرو کی کو مارا ہے۔

اب اگر مقصور علیہ (عمرو) کو مقدم کر دیا جائے اور اداۃ استثناء کو مقدم نہ کیا جائے اور یوں کہا جائے ”ما ضرب عمرواً الزید“ تو اس صورت میں مقصور الٹ جائے گا اور معنی مختل ہو جائیں گے اور ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو کو زید ہی نے مارا ہے یعنی متکلم کا مقصور قصر فاعل علی المفعول کرنا تھا اور اس تقدیم کی وجہ سے قصر مفعول علی الفاعل ہو جائے گا اور یہ سراسر خلاف مقصود ہے پس مقصود کے بدل جانے اور معنی کے مختل ہو جانے کی وجہ سے یہ صورت جائز نہ ہوگی یعنی صرف مقصور علیہ کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ لاستلزامہ سے فی ضل مصنف مقصور علیہ اور اداۃ استثناء کو اپنی حالت پر باقی رکھتے ہوئے قلت کے ساتھ ان کی تقدیم کے جواز کی علت بیان فرما رہے ہیں یعنی اگر مقصور علیہ اور اداۃ استثناء اپنی حالت پر باقی رہیں اور ان کو مقدم کر دیا جائے تو یہ تقدیم قلت کے ساتھ جائز ہوگی یعنی جائز تو ہے مگر بہت کم واقع ہے اور بہت کم واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ میں قصر صفت قبل تمام لازم آتا ہے یعنی صفت کے تمام اور مکمل ہونے سے پہلے اس کو منحصر کرنا لازم آتا ہے حالانکہ صفت مکمل ہونے کے بعد منحصر ہوتی ہے نہ مکمل ہونے سے پہلے مثلاً قصر مفعول علی الفاعل کی مثال ”ما ضرب عمرواً الا زید“ ہے اس میں وہ صفت جو فاعل (زید) پر منحصر ہے مطلق فعل نہیں ہے بلکہ وہ فعل ہے جو مفعول (عمرو) پر واقع ہے اور جب ایسا ہے تو یہ صفت صرف فعل ضرب کے مذکور ہونے سے مکمل نہ ہوگی بلکہ اس وقت مکمل ہوگی جب اس کے بعد مفعول (عمرو) کو بھی ذکر کر دیا جائے پس اس مثال میں قصر سے پہلے چونکہ مفعول مذکور ہے اس لئے اس مثال میں قصر صفت قبل تمام نہ ہوگا بلکہ بعد تمام ہوگا لیکن اگر مقصور علیہ (زید) کو اداۃ استثناء کے ساتھ مقدم کر دیا گیا اور یوں کہا گیا ”ما ضرب الا زید عمرواً“ تو اس صورت میں مفعول (عمرو) جس سے صفت ضرب کی تکمیل اور تکمیل ہوئی چونکہ وہ قصر سے پہلے مذکور نہیں ہے بلکہ بعد میں مذکور ہے اس لئے اس صورت میں قصر صفت قبل تمام لازم آئے گا اور اس کی وجہ سے یہ

قصر مستحسن نہ ہوگا اسی پر وہ نہی مثالوں کو قیاس کر لیا جائے۔ وانما جاز علی قلة سے شارح کہتے ہیں کہ قصر صفت قبل تمام مقصود ہے کہ متعلق اور جائز ہے مگر متعلق اور جائز نہیں ہے اور متعلق اور جائز اس لئے نہیں کہ مفعول جو فعل کا متعلق ہے وہ آخر جملہ ہی میں متعلق نہیں مذکور تو ہے یعنی صفت قصر سے پہلے یعنی مقصور علیہ کے مذکور ہونے سے پہلے اگرچہ تمام نہیں ہوگی لیکن مقصور علیہ کے مذکور ہونے

کے بعد تو تمام ہوگئی لہذا اس قصر کو غیر مستثنیٰ تو کہا جاسکتا ہے لیکن مستثنیٰ اور ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔

ووجه الجميع ائى السبب فى افادة النفى والاستثناء القصر فيما بين المبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغير ذلك ان النفى فى الاستثناء المفرغ الذى حُذِفَ فيه المستثنى منه وأُغْرِبَ ما بعد الابهج العوالم يتوجه الى مقدر وهو مستثنى منه لأن الابهج للاخراج والابهج يقتضى مخرجاً منه عام ليتناول المستثنى وغيره فتيحقق الابهج مناسب للمستثنى فى جنسه بان يقدر فى نحو ما ضرب الازيد ما ضرب احد وفى نحو ما كسوته الابهج ما كسوته لباساً وفى نحو ما جاء الابهج ما جاء كائناً على حال من الاحوال وفى نحو ما سرت الابهج الجمعة ما سرت وقتاً من الاوقات وعلى هذا القياس وفى صفته يعنى فى الفاعلية والمفعولية والحالية ونحو ذلك واذا كان النفى متوجهاً الى هذا المقدر العام المناسب للمستثنى فى جنسه وصفته فاذا اوجب منه ائى من ذلك المقدر شئ بالابهج القصر ضرورة بقاء ما عداه على صفة الانتفاء۔

ترجمہ: اور تمام کی وجہ یعنی مبتداء اور خبر، فعل اور مفعول اور ان کے علاوہ کے درمیان نفی اور استثناء کے مفید قصر ہونے کا سبب یہ ہے کہ نفی اس استثناء مفرغ میں جسمیں مستثنیٰ منہ کو حذف کر دیا گیا ہو اور الابهج کے مابعد کو بحسب العوالم اعراب دیا گیا ہو مقدر کی طرف متوجہ ہوگی اور وہ مستثنیٰ منہ سے اسلئے کہ کلمہ الابهج کیلئے آتا ہے اور اخرج مخرج منہ کا تقاضا کرتا ہے جو عام ہوتا کہ مستثنیٰ اور اس کے علاوہ کو شامل ہو اور اخرج متحقق ہو اور مستثنیٰ کے مناسب ہو اسکی جنس میں اس طور پر کہ ما ضرب الازيد میں ما ضرب احد مقدر مانا جائے اور ما كسوته الابهج میں ما كسوته لباساً مقدر مانا جائے اور ما جاء الابهج میں ما جاء كائناً على حال من الاحوال مقدر مانا جائے اور ما سرت الابهج میں ما سرت وقتاً من الاوقات مقدر مانا جائے اور ائى پر قیاس کر دو اور اسکی صفت میں یعنی فاعلیت، مفعولیت، حالیت اور اس کے علاوہ میں اور جب نفی اس مقدر عام کی طرف متوجہ ہوگی جو مستثنیٰ کے اس کی جنس اور صفت میں مناسب ہو پس جب اس مقدر سے کسی چیز کو الابهج ساتھ ثابت کیا جائیگا تو اسکے علاوہ کے صفت انتفاء پر باقی رہنے کی وجہ سے قصر آجائے گا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے مبتداء اور خبر، فعل اور مفعول، حال اور ذوالحال اور ان کے علاوہ کے درمیان نفی اور استثناء کے مفید قصر ہونے کا سبب بیان کیا ہے یہ خیال رہے کہ مصنف نے صرف نفی اور استثناء مفرغ میں قصر کا سبب بیان کیا ہے۔ استثناء مفرغ وہ کہا جاتا ہے جہاں مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو اور الابهج کے مابعد بحسب العوالم معرب ہو یعنی عام جس اعراب کا تقاضہ کرتا ہو الابهج کے مابعد کو وہ اعراب دیا گیا ہو۔ نفی اور استثناء مفرغ میں سبب قصر کے بیان پر اکتفاء کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تقدیم کا مفید قصر ہوتا تو ایسی چیز ہے جس کا ادراک صاحب ذوق ہی کر سکتا ہے اس کے علاوہ نہیں لہذا اس کے مفید قصر ہونے کا سبب کیسے بیان کیا جاسکتا ہے اور عطف کا مفید قصر ہوتا اور مستثنیٰ منہ مذکور ہونے کی صورت میں نفی اور استثناء کا مفید قصر ہونا بالکل واضح ہے اس لئے ان کے مفید قصر ہونے کے سبب کو بیان کرنے کی بھی چنداں ضرورت نہیں ہے اور رہا انما کا مفید قصر ہونا تو چونکہ انما بھی ما اور الابهج کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے اس کے سبب قصر کو بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں پس مستثنیٰ منہ کے مذکور نہ ہونے کی وجہ سے استثناء مفرغ کے مفید قصر ہونے میں چونکہ ایک گونہ خفاء ہے اس لئے فاضل مصنف نے اس کے مفید قصر ہونے کے سبب کو بیان کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا ہے کہ استثناء مفرغ میں یعنی اس صورت میں جس میں مستثنیٰ منہ محذوف ہو اور مستثنیٰ معرب بحسب العوالم ہونی، مقدر کی طرف متوجہ ہوگی اور وہ مقدر ہی مستثنیٰ منہ ہوگا اور استثناء مفرغ کی صورت میں نفی، مقدر اور محذوف کی طرف اس لئے متوجہ ہوگی کہ کلمہ الابهج کی چیز

کو نکالنے کے لئے آتا ہے اور اخراج اور نکالنے، مخرج منہ یعنی اس چیز کا نفاذ کرتا ہے جس سے نکالا گیا ہو اور استثناء مخرج میں اس مقدر اور محذوف کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے لہذا یہ مقدر اور محذوف ہی مخرج منہ اور مستثنیٰ منہ ہوگا اور نفی اس کی طرف متوجہ ہوگی۔

شارح کے کلام سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اس مقدر اور محذوف پر کلمہ الا قرینہ ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس مقدر اور محذوف کے لئے دو صفتیں ضروری ہیں اول تو یہ کہ وہ مقدر عام ہو یعنی ایسا لفظ مقدر مانا جائے جو عام ہو اور بیک وقت مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو شامل ہو کیونکہ مقدر جب عام ہوگا اور مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو شامل ہوگا تو الا کے ذریعہ اخراج یعنی مستثنیٰ کو نکالنا متحقق ہو جائے گا۔ اور اگر مقدر عام نہ ہو بلکہ اس سے مراد بعض ہو تو یہ بعض مستثنیٰ کا عین ہوگا یا غیر ہوگا یا مبہم ہوگا اگر اول ہے تو کلام متناقض ہوگا کیونکہ حرف نفی کے ذریعہ جس بعض کی نفی کی جائے گی کلمہ الا کے ذریعہ اسی بعض کا اثبات ہوگا اور اسی کا نام متناقض ہے اور اگر ثانی ہے تو اخراج متحقق نہ ہوگا اور جب اخراج متحقق نہیں ہوگا تو کلمہ الا کی وضع باطل ہو جائے گی کیونکہ الا کو اخراج کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کے سواء اس کا اور کوئی مقصد نہیں ہے اور اگر ثالث ہے تو اس مقدر یعنی مستثنیٰ منہ میں مستثنیٰ کا دخول متحقق نہ ہوگا اور جب مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں دخول متحقق نہیں ہوگا تو اس کا اخراج کیسے متحقق ہوگا اور جب اخراج متحقق نہیں ہوگا تو کلمہ الا کی وضع ہی باطل ہو جائے گی۔

الحاصل مقدر اور محذوف یعنی مستثنیٰ منہ اگر عام نہ ہو تو کلام متناقض ہوگا یا کلمہ الا کے معنی موضوع لہ باطل ہو جائیں گے اور یہ دونوں باتیں چونکہ باطل ہیں اس لئے مقدر یعنی مستثنیٰ منہ کا عام نہ ہونا بھی باطل ہوگا اور جب اس کا عام نہ ہونا باطل ہے تو عام ہونا ضروری ہوگا الحاصل مقدر کی پہلی صفت تو یہ ہے کہ وہ عام ہو یعنی مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو شامل ہو دوم یہ کہ وہ مقدر اور محذوف، دو چیزوں میں مستثنیٰ کے مناسب ہو ایک تو اس کی جنس میں دوم اس کی صفت میں جنس میں مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مقدر مستثنیٰ کے لئے جنس ہو یعنی مستثنیٰ، اس مقدر کے افراد میں سے ہو اور مقدر، مستثنیٰ پر محمول ہو سکتا ہو۔ مثلاً ماضرب الا زید میں احد مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ماضرب احد الا زید ہوگی کیونکہ احد عام ہے اور زید اور غیر زید تمام افراد انسان کو شامل ہے اور احد جنس میں زید کے مناسب بھی ہے اس طور پر کہ احد، زید کے لئے جنس ہے اور زید پر محمول ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ماسکوتہ الاجبہ میں لباس مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ”ماسکوتہ لباساً الاجبہ“ ہوگی کیونکہ لباس عام بھی ہے جو جبہ اور غیر جبہ سب کو شامل ہے اور جنس میں جبہ کے مناسب بھی ہے اس طور پر کہ لباس جبہ کے لئے جنس ہے اور جبہ پر محمول ہو سکتا ہے اسی طرح ماجاء الا راكبا میں کائنا علی حال من الاحوال مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہو ”ما جاء کائنا علی حال من الاحوال الا راكبا“ اور ماسرت الا یوم الجمعة میں وقتنا من الاوقات مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ”ماسرت الا وقت من الاوقات الا یوم الجمعة“۔۔۔ اسی طرح ماصلیت الانی المسجد میں مکان مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ماصلیت فی مکان الا فی المسجد انہیں پر دوسری مثالوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اور صفت میں مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مستثنیٰ اگر فاعل واقع ہو تو وہ مقدر بھی فاعل واقع ہو اور مستثنیٰ اگر مفعول واقع ہو تو وہ مقدر بھی مفعول واقع ہو اور مستثنیٰ اگر حال واقع ہو تو مقدر بھی حال واقع ہو اور مستثنیٰ اگر ظرف واقع ہو تو وہ مقدر بھی ظرف واقع ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ نفی جب اس مقدر کی طرف متوجہ ہوگی جو عام ہے اور جنس اور صفت میں مستثنیٰ کے مناسب ہے یعنی حرف نفی کے ذریعہ جب عام کی نفی کردی گئی تو جس وقت اس مقدر عام میں سے الا کے ذریعہ کسی چیز کو ثابت کیا جائے گا تو قصر کے معنی خود بخود پیدا ہو جائیں گے۔ اس طور پر کہ الا کے ذریعہ جس کو ثابت کیا گیا ہے اس کے علاوہ تمام افراد صفت انتفاء پابقی رہیں گے اور ایک کا اثبات اور باقی کا انتفاء اسی کا نام قصر ہے پس ثابت ہو گیا کہ نفی کا مقدر عام کی طرف متوجہ ہونا اور الا کے ذریعہ ایک کو ثابت کرنا نفی اور استثناء کے مفید قصر ہونے کا

سبب ہے۔

وفی اسمائِ زحر المقصور علیہ تقول انما ضرب زید عمروا فیکون القید الاحیر بمنزلہ الواقع بعد الا فیکون هو المقصور علیہ ولا یجوز تقدیمہ ائی تقدیم المقصور علیہ بانما علی غیرہ لالتباس کما اذا قلنا فی اسما ضرب زید عمروا انما ضرب عمروا زید بخلاف النفی والاستثناء فانہ لا التباس فیہ اذا المقصور علیہ هو المذکور بعد الا سواء قلده او اخر وهنہا لیس الامذکور فی اللفظ بل تضئنا۔

ترجمہ: اور نامیں مقصور علیہ مؤخر کیا جائے گا تو کہے گا انما ضرب زید عمروا پس قید اخیر اس کے بعد واقع شدہ مرتبہ میں ہوگی ابتدا وہی مقصور علیہ ہوگی اور اس کو مقدم کرنا یعنی مقصور علیہ بانما کو اس کے مدلول پر التباس کی وجہ سے مقدم کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ جب ہم انما ضرب زید عمروا میں انما ضرب عمروا زید نہیں بخلاف نفی اور استثناء کے کیونکہ اس میں التباس نہیں ہے اس لئے کہ مقصور علیہ ہوگا جو اس کے بعد واقع ہوگا خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور یہاں انما الفظوں میں مذکور نہیں ہے بلکہ ضمن مذکور ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اگر انما کے ذریعہ قصر کیا گیا تو اس صورت میں بھی مقصور علیہ مؤخر ہوگا جیسا کہ نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر کی صورت میں مقصور علیہ مؤخر کیا جاتا ہے مثلاً انما ضرب زید عمروا میں عمروا مقصور علیہ ہوگا اور ایسا ہوگا جیسا کہ اس کے بعد واقع ہو چنانچہ ترجمہ یہ ہوگا زید نے عمروا کو مارا ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ نفی اور استثناء کی صورت میں مقصور علیہ کو ادات استثناء کے ساتھ مقدم کرنا جائز نہیں ہے لیکن انما کی صورت میں مقدم کرنا جائز نہیں ہے چنانچہ قصر فی عل علی المفعول میں انما ضرب زید عمروا کہن تو جائز ہوگا لیکن مقصور علیہ (عمروا) کو مقدم کر کے انما ضرب عمروا زید کہن جائز نہ ہوگا اور جب اس کی یہ ہے کہ انما کے ذریعہ قصر کی صورت میں اگر مقصور علیہ کو مقدم کر دیا گیا تو مقصور غیر مقصور کے ساتھ مشترک اور ملتبس ہو جائے گا کیونکہ فی عل اور مفعول جو فعل کے بعد واقع ہیں ان میں سے ہر ایک مقصور علیہ بھی ہو سکتا ہے اور مقصور بھی اور ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں جو ایک کے مقصور اور دوسرے کے مقصور علیہ ہونے پر ادالت کرے پس علماء بلاغت نے علامت کے طور پر کہا کہ جو مؤخر ہوگا وہ مقصور علیہ ہوگا اور جو مقدم ہوگا وہ مقصور ہوگا اس کے بعد اگر مقصور علیہ کو مقدم کیا گیا اور قصر فی عل میں انما ضرب عمروا زید کہا گیا تو مخی طب علماء بلاغت کی مقرر کردہ علامت کی روشنی میں یہ سمجھ جائے گا کہ یہ قصر مفعول علی اغماض ہے اور اس کا ترجمہ یہ ہے عمروا کو زید نے مارا ہے۔ انما متکلم کا مقصور قصر فی عل علی المفعول ہے یعنی متکلم کہنا چاہتا ہے کہ زید نے عمروا کو مارا ہے۔ الحاصل مقصور علیہ کو مقدم کرنے سے چونکہ متکلم کا مقصور غیر مقصور کے ساتھ ملتبس ہو جائے گا اس لئے انما کی صورت میں مقصور علیہ کو مؤخر کرنا واجب ہوگا اور مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اس کے برخلاف نفی اور استثناء کے اس میں مقصور علیہ کو مقدم کرنے سے کوئی التباس اور اشتباہ لازم نہیں آتا ہے اسلئے کہ نفی اور استثناء کی صورت میں مقصور علیہ وہ ہوگا جو اس کے بعد واقع ہوگا خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو پس نفی اور استثناء میں کلمہ انما چونکہ مقصور علیہ پر قرینہ ہے اسلئے مقصور علیہ کو ادات استثناء کیساتھ مقدم کرنے سے کوئی التباس لازم نہیں آئے گا اور جب اس صورت میں کوئی التباس لازم نہیں آتا تو مقصور علیہ کا مقدم کرنا بھی جائز ہوگا اور بالکل انما تو اس میں چونکہ انما الفظوں میں مذکور نہیں ہے بلکہ ضمن مذکور ہے اسلئے کلمہ انما میں لفظ انما مقصور علیہ پر قرینہ نہیں ہو سکتا۔

وغیر کمالا فی افادۃ القصرین قصر الموصوف علی الصفة وقصر الصفة علی الموصوف افرادا وقسا وتعیسا وفی امتناع مجامعة لا العاطفة لما سبق فلا یصح ما زید غیر شاعر لا کاتب ولا ما شاعر غیر زید لا عمرو۔ ترجمہ: اور لفظ غیر دونوں قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف افرادا قللی، تعینی کا نہ دہ دینے میں اور

عاطفہ کے ساتھ گذشتہ دلیل کی وجہ سے جمع نہ ہونے میں الائی طرح ہے پس مازیہ غیر شرعاً کاتب اور ماش غریہ زید المومنین صحیح نہ ہوگا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ لفظ غیر لفظ الائی کے مثل ہے یعنی جس طرح الائی قصر موصوف علی الصفات اور قصر صفت علی موصوف علی موصوفات فی کدہ دیتا ہے اسی طرح لفظ غیر بھی ان تینوں کا فی کدہ دیتا ہے۔ شرح کی ظاہری عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لفظ غیر قصر حقیقی کے لئے استعمال نہیں ہوتا ہے کیونکہ شرح نے افراد، قاب اور تعین کو ذکر کیا ہے اور یہ تینوں قصر اضافی اور غیر حقیقی کی قسمیں ہیں نہ حقیقی کی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ لفظ غیر جس طرح قصر غیر حقیقی کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح قصر حقیقی کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً لا الہ غیر اللہ اور ماحاتم الانبیاء غیر محمد قصر حقیقی ہے اور اس کے لئے لفظ غیر مستعمل ہے پس بہتر یہ تھا کہ شرح یوں فرماتے "یکون حقیقیا

و غیر حقیقی

یعنی لفظ غیر قصر حقیقی اور غیر حقیقی دونوں کے لئے آتا ہے جیسا کہ لفظ الادونوں کے لئے آتا ہے الحاصل مفید قصر ہونے میں لفظ غیر الائی کے مثل ہے اور الائی عاطفہ کے ساتھ جمع نہ ہونے میں بھی الائی کے مثل ہے یعنی جس طرح الائی الائی عاطفہ کے ساتھ جمع نہیں ہوتا جیسا کہ سابق میں دلیل کے ذریعہ ثابت کیا جا چکا ہے اسی طرح لفظ غیر بھی الائی عاطفہ کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ہے چنانچہ قصر موصوف علی الصفات میں مازیہ غیر شرعاً کاتب کہن صحیح نہ ہوگا اسی طرح قصر صفت علی الموصوف میں ماش غریہ زید المومنین صحیح نہ ہوگا۔

الانشاء اعلم ان الانشاء قد يطلق على نفس الكلام الذى ليس لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه وقد يقال على ما هو فعل المتكلم اعنى القاء مثل هذا الكلام كما ان الاخبار كذلك والاظہر ان المراد ههنا هو الثانى بقربنة تقسيمه الى الطلب وغير الطلب وتقسيم الطلب الى التمنى والاستفهام وغيرهما والمراد بها معانيها المصدرية لا الكلام المشتمل عليها بقربنة قوله واللفظ الموضوع له كذا وكذا لظهور ان لفظ ليت مثلا مستعمل لمعنى التمنى لا لقولنا ليت زيدا قائم فافهم فالانشاء ان لم يكن طلبا كافعال المقاربة وافعال المدح والذم وصيغ العقود والقسم ورب ونحو ذلك فلا يبحث عنها ههنا لقلة المباحث البياية المتعلقة بها ولان اكثرها فى الاصل اخبار نقلت الى الانشاء .

ترجمہ: (چھٹا باب) انشاء کا ہے کہ انشاء کبھی اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کے لئے ایسا خارج ہو جو اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو اور کبھی فعل متکلم یعنی اس کلام کے القاء پر بولا جاتا ہے جیسا کہ اخبار الیہ بی ہے اور اظہر یہی ہے کہ یہاں ثانی مراد ہے اس قرینہ کی وجہ سے کہ انشاء کی تقسیم طلب اور غیر طلب کی طرف ہے اور طلب کی تقسیم تمنی، استفہام اور ان دونوں کے علاوہ کی طرف ہے اور ان سے ان کے معنی مصدری مراد ہے نہ کہ وہ کلام جو ان پر مشتمل ہو (اور) قرینہ ماتن کا قول واللفظ الموضوع له کدہ او کدہ اسے۔ کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ لفظ ليت مثلاً معنی تمنی کے لئے مستعمل ہے نہ کہ ہمارے قول ليت زيدا قائم کے لئے اس کو سمجھو۔ پس انشاء اور صیغہ نہ وجہ انفعال متار بہ انفعال مدح و ذم اور عقود کے صیغہ قسم اور رب اور اس کے مثل تو یہاں ان سے بحث نہ ہو کیونکہ مبدئ یہاں سے متعلق ہیں بہت کم ہیں اور اس لئے کہ ان میں سے اکثر دراصل اخبار ہیں جن کو انشاء کی طرف نقل کر لیا گیا۔

تشریح: فن اول کے ابواب ثنائیہ میں سے یہ چھٹا باب ہے انشاء کے لغوی معنی ابتداء اور اختراع کے ہیں یعنی اپنی دکر اور اصطلاحی دو معنی ہیں پہلا معنی تو یہ ہے کہ انشاء اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کے لئے ایسی نسبت خارج نہ ہو جس کے ساتھ مستحق یا عدم مطابقت کا ارادہ کیا گیا ہو۔ اس مقام پر قدرے تفصیل ہے وہ یہ کہ خبر و انشاء کی تفسیر میں انشاء ہے۔ مصنف و بعض حضرات

مذہب یہ ہے کہ خبر اور انشاء دونوں میں ایک ایسی نسبت ہوتی ہے جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اسی کا نام نسبت کلامیہ ہے پھر خبر اور انشاء دونوں میں اس نسبت کلامیہ کے لئے ایک خارج ہوتا ہے اور اسی خارج کا نام نسبت خارجیہ ہے پھر یہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں گی یا سببی ہوگی یا ایک ثبوتی اور ایک سببی ہوگی پہلی دو صورتوں میں کہہ جائے گا کہ نسبت کلامیہ، نسبت خارجیہ کے مطابق ہے اور تیسری صورت میں کہہ جائے گا کہ نسبت کلامیہ، نسبت خارجیہ کے مطابق نہیں ہے الحاصل خبر اور انشاء دونوں میں نسبت کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبت خارجیہ بھی ہوتی ہے پھر نسبت کلامیہ، نسبت خارجیہ کے مطابق ہوگی یا مطابق نہ ہوگی یہاں تک تو خبر اور انشاء دونوں برابر ہیں فرق یہ ہے کہ متکلم نے اگر اس مطابقت اور عدم مطابقت کا ارادہ کیا ہے تو یہ کلام خبر کہائے گا اور اگر متکلم نے اس کا ارادہ نہیں کیا ہے تو یہ کلام انشاء کہائے گا مثلاً اضرِبْ انشاء ہے اس کی نسبت کلامیہ طلب ضرب ہے اور اس کے لئے نسبت خارجیہ بھی ضروری ہے پس اگر متکلم فی نفسہ ضرب کا طالب ہے تو نسبت خارجیہ بھی طلب ضرب ہوگی اور نسبت کلامیہ کے مطابق ہوگی مگر متکلم نے اس کا اس مطابقت کا ارادہ نہیں کیا ہے اور اگر متکلم فی نفسہ ضرب کا طالب نہیں ہے تو نسبت خارجیہ عدم طلب ہوگی اور نسبت کلامیہ، نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہوگی اور متکلم نے اس عدم مطابقت کا ارادہ نہیں کیا ہے لیکن اگر متکلم پہلی صورت میں مطابقت کا اور دوسری صورت میں عدم مطابقت کا ارادہ کرے گا تو یہ انشاء کو خبر کے معنی میں استعمال کرنے کے قابل سے ہوگا شارح کا مذہب یہ ہے کہ نسبت کلامیہ تو خبر اور انشاء دونوں میں ہوتی ہے مگر نسبت خارجیہ خبر کے لئے تو ہوتی ہے لیکن انشاء کے لئے نہیں ہوتی یہاں شارح کا اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے یہ کہنا کہ انشاء کا لفظ اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کلامیہ کے لئے ایسی نسبت خارجیہ نہ ہو جو نسبت کلامیہ کے مطابق ہو یا غیر مطابق ہو اس سے مصنف کا مذہب مراد ہے شارح کا نہیں۔

دوسرا معنی یہ ہے کہ انشاء کا لفظ اس پر بولا جاتا ہے جو متکلم کا فعل ہے یعنی اس قسم کے کلام کو جو اوپر مذکور ہوا مخاطب کے سامنے پیش کرنے کا نام انشاء ہے جیسا کہ خبر اس کلام خبری پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کلامیہ کے لئے ایسی نسبت خارجیہ ہو جو مطابق یا غیر مطابق ہو اور متکلم اس کا ارادہ بھی کرے اور فعل متکلم پر بولا جاتا ہے یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے کلام خبری کو پیش کرنا بھی خبر کہلاتا ہے شارح کہتے ہیں کہ اظہر یہ ہے کہ یہاں یعنی مصنف کے اگلے قول ان کمان طلباً استدعی میں کان کی ضمیر جس انشاء کی طرف راجع ہے اس سے انشاء کے دوسرے معنی یعنی فعل متکلم مراد ہے۔ حاصل یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں صفت استخدا م ہے اس طور پر کہ لفظ انشاء کو جب ترجمہ اور عنوان بنا کر ذکر کیا گیا تو اس سے وہ الفاظ مخصوصہ مراد تھے جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرنے والے ہوں۔ اور جب اس کی طرف کان کی ضمیر راجع کی گئی تو دوسرے معنی مراد ہوئے یعنی متکلم کا فعل۔ یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے کلام انشائی پیش کرنا اور اس کا تلفظ کرنا اسی کا نام صفت استخدا م ہے کہ جب ایک لفظ مذکور ہو تو اس سے ایک معنی مراد ہوں اور جب اس کی طرف ضمیر راجع ہو تو دوسرے معنی مراد ہوں۔ بہر حال یہاں انشاء کے دوسرے معنی (فعل متکلم) مراد ہیں اور پہلے معنی یعنی نفس کلام مراد نہیں ہے اور دوسرے معنی مراد ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ مصنف نے انشاء کو طلب اور غیر طلب کی طرف منقسم فرمایا اور پھر طلب کو تمنی، استفہام، امر، نہی، نداء کی طرف تقسیم فرمایا اور تمنی، استفہام وغیرہ سے ان کے مصدری معنی مراد ہیں وہ کلام مراد نہیں ہے جو ان معانی پر مشتمل ہو اور معانی مصدریہ مراد ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ آگے چل کر مصنف نے فرمایا ہے "واللفظ الموضوع له لیت" یعنی وہ لفظ جو تمنی کے لئے موضوع ہے لیت ہے اور یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ لیت معنی تمنی کے لئے مستعمل ہوتا ہے "لیت زیداً قائم" کلام کے لئے استعمال نہیں ہوتا پس مثلاً لیت کا معنی تمنی کے لئے استعمال ہونا اور کلام "لیت زیداً قائم" کے لئے استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں تمنی وغیرہ سے ان کے مصدری معنی مراد ہیں اور جب تمنی وغیرہ جو انشاء کے اقسام ہیں ان سے معنی مصدریہ مراد ہیں تو انشاء جو مقسم ہے اس سے بھی معنی یعنی فعل متکلم مراد ہوگا نفس کلام مراد نہ ہوگا تا کہ مقسم اور اقسام کے

در میان تاین نہ رہے الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہاں انشاء کی تقسیم کے موقعہ پر انشاء کے دوسرے معنی مراد ہیں پہلے معنی مراد نہیں ہیں۔ شارح نے فالانشاء ان لم یکن طلباً کہہ کر مصنف کے قول ان کان طلباً کی تقسیم کر کے ہے حاصل اس تقسیم کا یہ ہے کہ انشاء یعنی کلام انشاء کی کا مخاطب کے سامنے پیش کرنا دو قسم پر ہے یا تو وہ طلب ہوگا یعنی اس میں طلب کے معنی ہوں گے اور یا طلب نہیں ہوگا یعنی اس میں طلب کے معنی نہیں ہوں گے مثلاً افعال مقار بہ کا پیش کرنا یہ خیال رہے کہ یہاں افعال مقار بہ سے بعض افعال مقار بہ مراد ہیں اس لئے کہ افعال مقار بہ جو رجاء اور امید کے لئے آتے ہیں جیسے عسی، حری، اخلوق ان میں انشاء کا ظہور ہوتا ہے لیکن وہ افعال جو شروع اور مقاربت پر دلالت کرتے ہیں جیسے کادان میں انشاء کا ظہور نہیں ہوتا ہے اسی طرح افعال مدح اور ذم جیسے نعم اور بنس کا افادہ مدح اور ذم کے لئے پیش کرنا انشاء کی اس قسم میں داخل ہے اور عقود کے صیغے جیسے بعث کو انشاء و بیع کے لئے اور نکحت کو انشاء و تزوج کے لئے پیش کرنا بھی انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے اور جملہ قسم جیسے انتم باللہ کو افادہ انشاء و قسم کے لئے پیش کرنا اور رب یعنی رب کو انشاء و تکثیر کے افادہ کے لئے پیش کرنا بھی انشاء کے اسی قسم میں داخل ہے اسی طرح فعل تعجب اور کم خبریہ جو انشاء و تکثیر کا فائدہ دیتا ہے وہ بھی انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے الحاصل انشاء کی دو قسمیں ہیں (۱) جس میں طلب کے معنی نہ ہو جیسے افعال مقار بہ وغیرہ (۲) جس میں طلب کے معنی ہوں جس کا بیان آگے متن میں آ رہا ہے مگر ہم بیان کی کتابوں میں دوسری قسم سے تو بحث کی جاتی ہے لیکن پہلی قسم سے بحث نہیں کی جاتی شارح نے اس کی دو چیزیں بیان کی ہے پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قسم اول یعنی انشاء غیر طلبیہ کے ساتھ علم بیان کے جو مباحث متعلق ہیں وہ بہت کم ہیں پس ان مباحث کے کم ہونے کی وجہ سے انشاء کی اس قسم کو چھوڑ دیا گیا اور اس سے بحث نہیں کی گئی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ انشاء طلبی کے تحت آنے والی اکثر چیزیں مثلاً افعال مقار بہ افعال مدح و ذم وغیرہ درحقیقت اخبار ہیں نہ کہ انشاء، انشاء کی طرف انکسار کر لیا گیا ہے پس چونکہ انشاء غیر طلبی کے تحت آنے والی اکثر چیزیں از قبیلہ اخبار ہیں اسلئے انشاء غیر طلبی کو بحث انشاء میں ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

ان کان طلباً استدعی مطلوباً غیر حاصل وقت الطلب لا امتناع طلب الحاصل فلو استعمل صیغ الطلب لمطلوب حاصل امتنع اجراؤھا علی معانیہا الحقیقہ ویولد منها بحسب القرائن ما یناسب المقام۔ ترجمہ: اگر انشاء طلب ہو تو وہ ایسے مطلوب کا تقاضہ کرے گا جو طلب کے وقت حاصل نہ ہو کیونکہ حاصل شدہ کو طلب کرنا امتنع ہے پس اگر طلب کے صیغوں کو مطلوب حاصل کرنے کے لئے استعمال کیا گیا تو ان کو ان کے معانی حقیقیہ پر جاری نہیں کیا جاسکتا ہے (بلکہ) ان سے بحسب القرائن مقام کے مناسب معانی پیدا ہوتے ہیں۔

تشریح: ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ انشاء کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں طلب کے معنی ہوں دوم وہ جس میں طلب کے معنی نہ ہو۔ دوسری قسم سے تو اس فن میں بحث نہ ہوگی جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے البتہ پہلی قسم سے بحث کی جائے گی چنانچہ تمہید کے طور پر مصنف نے کہا ہے کہ اگر انشاء طلب ہے یعنی اس میں طلب کے معنی ہیں تو وہ ایسے مطلوب کا تقاضہ کرے گا جو طلب کے وقت حاصل نہ ہو کیونکہ حاصل شدہ چیز کی طلب امتنع اور محال ہے لیکن اس علت پر اعتراض ہوگا کہ حاصل شدہ چیز کی تحصیل ممنوع ہوتی ہے نہ کہ اس کی طلب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں امتناع سے عدم لیاقت مراد ہے نہ کہ امتناع عقلی اور مطلب یہ ہے کہ حاصل شدہ چیز کی طلب منسب نہیں ہے اب اگر طلب کے صیغے ایسے مطلوب کے لئے مستعمل ہوں جو مطلوب پس سے حاصل ہے تو ایسی صورت میں طلب کے صیغوں کا ان کے حقیقی معانی پر جاری کرنا ممنوع ہوگا اور ان صیغوں سے بحسب القرائن مقام کے مناسب معانی پیدا ہوں گے جیسے "یا ایہا الذین آمنوا امنوا باللہ" میں

دوام ایمان کی طلب مراد ہے یعنی اے ایمان والوں تم ہمیشہ ایمان پر قائم رہنا اور دائم رہنا اور ”یا یہا للہی اتق اللہ“ میں دوام تقویٰ کی طلب مراد ہے یعنی اے نبی آپ دائم تقویٰ پر گامزن رہنا۔

وانواعہ ای انواع الطلب کثیرۃ منها التمنیٰ هو طلب حصول الشئ علی سبیل المحبة واللفظ الموضوع له لیت ولا یشرط امکان التمنیٰ بخلاف الترجی تقول لیت الشباب یعود ولا تقول لعلہ یعود ولكن اذا کان التمنیٰ ممکنا ینجب ان لا یكون لک توقع وطماعیۃ فی وقوعہ والا لصار ترجیا۔

ترجمہ: اور اس کی قسمیں یعنی طلب کی قسمیں بہت ہیں ان میں سے ایک تمنیٰ ہے وہ کسی شے کے حصول کو بطریق محبت طلب کرنا ہے اور اس کے لئے لفظ لیت موضوع ہے اور جس کی تمنیٰ کی گئی ہے اس کا ممکن ہونا شرط نہیں ہے برخلاف ترجی کے کہے گا تو کاش جوانی لوٹ آتی اور نہیں کہے گا تو امید ہے۔ جوانی لوٹ آئے لیکن جب تمنیٰ کردہ چیز ممکن ہو تو ضروری ہے کہ تجھ کو اس کے وقوع کی توقع اور امید نہ ہو ورنہ ترجی ہو جائے گی

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ انشاء جملی کی بہت سی قسمیں ہیں چنانچہ مصنف کے بیان کے مطابق پانچ قسمیں ہیں (۱) تمنیٰ (۲) استنبہام (۳) امر (۴) نہی (۵) نداء بعض لوگوں نے ترجی کو انشاء جملی کی چھٹی قسم قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے تمنیٰ اور نداء کو بھی انشاء جملی سے خارج کیا ہے۔ بہر حال مصنف تفسیر نے انشاء جملی کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں۔ ان میں سے پہلی قسم تمنیٰ ہے۔ مصنف نے تمنیٰ کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ تمنیٰ میں دوسری اقسام کے مقابلہ میں عموم ہے اس طور پر کہ تمنیٰ ممکن اور ممکنہ دونوں میں جاری ہوتی ہے اس کے برخلاف دوسری اقسام تو دوسرے ممکن میں جاری ہوتی ہے جمع میں نہیں اور استنبہام کے مباحث چونکہ کثیر ہیں اس لئے مصنف نے تمنیٰ کے بعد استنبہام کو ذکر فرمایا۔ امر کو ذکر کیا کیونکہ امر وجود کا تقاضہ کرتا ہے اس کے بعد نہی کو اس لئے ذکر کیا کہ نہی احکام میں امر کے مناسب ہے سب سے اخیر میں نداء کو ذکر فرمایا ہے الحاصل انشاء جملی کی ایک قسم تمنیٰ ہے اور تمنیٰ کہتے ہیں کسی چیز کے حصول کو بطریق محبت طلب کرنا یعنی کسی چیز کے حصول کو ایسے طریقے پر طلب کرنا کہ اس سے محبت سمجھی جاتی ہو شارح نے علی سبیل الحجت کی قید لگا کر دوسری انواع طلب کو خارج کیا ہے اس طور پر کہ تمنیٰ میں شے کے حصول کو اس حیثیت سے طلب کیا جاتا ہے کہ وہ شے مستحکم کے نزدیک محبوب ہوتی ہے اور امر، نہی، نداء میں شے کے حصول کی طلب اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ وہ شے محبوب ہے بلکہ اس حیثیت سے طلب ہوتی ہے کہ اس کا وجود مطلوب ہے اور نہی میں اس حیثیت سے کہ اس کا عدم وجود مطلوب ہے اور نداء میں اس حیثیت سے کہ اس کا اقبال (اپنی طرف متوجہ کرنا) مطلوب ہے مصنف فرماتے ہیں کہ تمنیٰ کے لئے لفظ لیت موضوع ہے اور صحت تمنیٰ کے لئے اس چیز کا ممکن ہونا ضروری نہیں ہے جس کی تمنا کی گئی ہو بلکہ ممکن اور محال دونوں کی تمنیٰ کی جاسکتی ہے اس کے برخلاف ترجی کہ اس کا ممکن ہونا ضروری ہے یعنی جس کی طمع اور امید کی جائے گی اس کا ممکن ہونا ضروری ہے محال کی ترجی اور امید نہیں کی جاتی ہے جس طرح امر، نہی، استنبہام اور نداء میں مطلوب کا ممکن ہونا ضروری ہے چنانچہ امر، نہی، استنبہام اور نداء کا صیغہ مطلوب ممکن میں استعمال ہوگا مطلوب محال میں استعمال نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ تمنیٰ اور ترجی کے درمیان اسی فرق کی بنیاد پر ”لیت الشباب یعود“ کہنا تو جائز ہوگا باوجود یہ کہ عود شباب محال ہے لیکن ”لعل الشباب یعود“ کہنا جائز نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تمنیٰ کردہ چیز اگر ممکن ہو تو تمنیٰ اور ترجی کے درمیان فرق کرنے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ مستحکم کو اس کی امید اور طمع نہ ہو۔ اس لئے کہ اگر ایسی صورت میں مستحکم کو شے تمنیٰ کے حصول کی امید ہوگی تو وہ کہ تمنیٰ نہ ہے گا بلکہ ترجی ہو جائے گا اور اس میں بجائے الفاظ تمنیٰ کے الفاظ ترجی استعمال کرنا ضروری ہوگا۔

وقد یتمنیٰ بہل نحو ہل لی من شفیع حیث لا یعلم ان لا شفیع لہ لانہ ح یمتنع حملہ علی حقیقۃ

الاستفهام لحصول الجزم بانتفائه والنكته في التمني بهل والعدول عن ليت هو ابراز التمني لكمال العناية بحصوله في صورة الممكن الذي لا جزم بانتفائه.

ترجمہ: اور کبھی لفظ مل کے ساتھ تمنی کی جاتی ہے جیسے ”بل لی من شفیع“ (کاش میرے لئے کوئی سفارشی ہوتا) جب کہ یہ بات معلوم ہو کہ اس کا کوئی سفارشی نہیں ہے اسلئے کہ اس وقت اس کا حقیقت استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہوگا کیونکہ اس کے انتفاء کا یقین ہے اور مل کے ذریعہ تمنی کرنے اور لیت سے عدول کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ تمنی کو اسکے حصول میں کمال رغبت کی وجہ سے اس ممکن کی صورت میں ظاہر کرتا ہے جس کے انتفاء کا یقین نہیں ہے۔

تشریح: کلمہ لیت چونکہ تمنی کے لئے موضوع ہے اس لئے لیت کے ذریعہ تمنی تو حقیقت ہوگی لیکن کبھی مل کے ذریعہ تمنی کی جاتی ہے یعنی کلمہ بل جو استفہام کے لئے موضوع ہے اس کو بھی مجازاً تمنی کے لئے استعمال کر لیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص جس کو اس بات کا یقین ہو کہ اس کا کوئی شفیع نہیں ہے یوں کہے ”بل لی من شفیع“ کاش میرا کوئی شفیع ہوتا متکلم کو اس بات کا علم و یقین کہ اس کا کوئی شفیع نہیں ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں کلمہ بل حقیقی معنی یعنی استفہام کے لئے مستعمل نہیں ہے بلکہ مجزاً تمنی کے لئے مستعمل ہے اس لئے کہ یہاں شفیع کے معنی ہونے کا جزم اور یقین حاصل ہے اور استفہام انتفاء کے عدم جزم کا تقاضہ کرتا ہے یعنی استفہام میں دونوں جانب برابر ہوتی ہیں کسی جانب کا جزم اور یقین نہیں ہوتا پس شفیع کے معنی ہونے کا یقین اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ بل کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہے اور جب حقیقت پر محمول کرنا ممتنع ہے تو لامحالہ مجزاً تمنی پر محمول ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمہ مل کے ذریعہ تمنی کرنے اور لیت سے عدول کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ تمنی (شفیع ہونا) اگرچہ قطعی الانتفاء ہے یعنی اس کا معنی ہونا یقینی ہے لیکن اس کے حصول میں کمال رغبت کی وجہ سے اس کو اس ممکن کی صورت میں ظاہر کیا گیا ہے جس کے انتفاء کا یقین نہیں ہے یعنی تمنی (شفیع ہونا) تو قطعی الانتفاء ہے لیکن اس کے حصول کی خواہش اور رغبت بہت زیادہ ہے پس اس کمال رغبت کی وجہ سے تمنی کو ایسے حرف کے ساتھ تعبیر کیا گیا جس کا مدلول ممکن الوقوع ہوتا ہے یعنی مل استفہامیہ جس کا مدلول ممکن الوقوع اور ممکن الحصول ہوتا ہے بجائے لیت کے اس کے ساتھ تعبیر کیا گیا۔

وقد يتمنى بلو نحو لو تاتينى فتحديثى بالنصب على تقدير فان تحدثنى فان النصب قرينة على ان لو ليست على اصلها اذ لا ينصب المضارع بعدها باضمار ان وانما يضم بعد الاشياء الستة والمناسب ههنا هو التمني.

ترجمہ: اور کبھی لو کے ذریعہ تمنی کی جاتی ہے جیسے لو تاتینى فتحدثنى (کاش تو میرے پاس آتا کہ تو مجھ سے بات کرتا) نصب کے ساتھ فان تحدثنى کی تقدیر پر نصب اس بات کا قرینہ ہے کہ لو اپنی اصل پر نہیں ہے اس لئے کہ لو کے بعد ان مقدمہ کی وجہ سے مضارع منصوب نہیں ہوتا ہے البتہ ان چھ چیزوں کے بعد مقدمہ ہوتا ہے اور یہاں تمنی ہی مناسب ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ طریق مجاز کبھی لو کے ذریعہ بھی تمنی کی جاتی ہے اور طریق مجزاً اس لئے کہا ہے کہ کلمہ لو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے شرط کے لئے آتا ہے پس کلمہ لو شرط کے لئے چونکہ حقیقت ہے اس لئے تمنی کے لئے مجاز ہوگا۔ چنانچہ لو تاتینى فتحدثنى میں فان کے بعد ان مقدمہ ہے تقدیری عبارت ہے فان تحدثنى اور ان مقدمہ کی وجہ سے تحدثنى منصوب ہے پس یہاں تحدثنى کا نصب اس بات کا قرینہ ہے کہ لو اپنی اصل یعنی شرط کے لئے نہیں ہے کیونکہ لو شرطیہ کے بعد فعل مضارع ان مقدمہ کی وجہ سے منصوب نہیں ہوتا بلکہ چھ چیزوں کے بعد

منصوب ہوتا ہے (۱) استفہام (۲) تمنی (۳) عرض (۴) امر (۵) تمنی (۶) تمنی بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان نوچھ چیزوں کے بعد منصوب ہوتا ہے چھ تو مذکورہ چیزیں ہیں اور ایک تخصیص، دو مترجی، سوم دعا۔ مگر ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص تو عرض میں داخل ہے کیونکہ تخصیص اور عرض دونوں معنا قریب قریب ہیں اور ترجی ساقط الاعتبار ہے اس لئے کہ ترجی کے جواب میں فعل مضارع اگرچہ اہل کوفہ کے نزدیک منصوب ہوتا ہے لیکن اہل بصرہ کے نزدیک منصوب نہیں ہوتا ہے اور ہی دعا تو وہ امر اور تمنی میں داخل ہے اور جب ایسا ہے تو ان کو عیحدہ ذکر کرنا بھی ضرورت نہیں ہے الحاصل اس مثال میں فعل مضارع کا ان مقدمہ کی وجہ سے منصوب ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں کلمہ لو شرط کے لئے نہیں ہے اور جب یہاں کلمہ لو شرط کے لئے نہیں ہے تو لا محالہ مذکورہ چھ چیزوں میں سے ایک پر محمول کرنا ضروری ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں تمنی پر محمول کرنا اولیٰ اور انسب ہے کیونکہ تمنی کے لئے لو کا استعمال شائع اور ذائع ہے اور تمنی کے لئے لو کا استعمال شائع اس لئے ہے کہ لو دراصل محال اور متعین پر داخل ہوتا ہے اور محال چیزوں کی بکثرت تنہائی جاتی ہے۔

(فوائد) فاضل شارح نے تمنی بیت سے تمنی بہل کی طرف عدول کرنے کا نکتہ تو بیان کیا ہے لیکن تمنی بلیت سے تمنی بلو کی طرف عدول کرنے کا نکتہ بیان نہیں کیا ہے البتہ شیخ عدوی کے حوالہ سے علامہ مددوقی نے کہا ہے کہ اس کا نکتہ تمنی کے معزز ہونے کی خبر دیتا ہے اس طور پر کہ اس کو غیر موجود کی صورت میں ظاہر یہ ہے کیونکہ لو اپنی اصل کے اعتبار سے حرف امتناع ہے جو غیر موجود پر داخل ہوتا ہے پس لو کے ذریعہ تمنی کر کے اس بات کو بتلایا گیا ہے کہ تمنی باوجود یکہ غیر موجود ہے لیکن وہ اس قدر معزز اور مکرم ہے کہ اس کی تمنا اور آرزوی جاری ہے پس اسی نکتہ کے پیش نظر تمنی بلیت سے تمنی بلو کی طرف عدول کیا جاتا ہے۔

جمیل احمد غفرلہ والوالدیہ

قال السكاكي كان حروف التنديم والتخصيص نحو هلا والا بقلب الهاء همزة ولو لا ولو ما مأخوذة

منهما خبر كان ای كانها مأخوذة من هل ولو اللتين للتمنی حال كونهما مرکبتین مع لا وما المزیدتین لتضمنیہما علقولہ مرکبتین والتضمنین جعل الشئ فی ضمن الشئ تقول ضمنت الكتاب کذا باباً باباً اذا جعلته متضمناً لتلك الابواب یعنی ان الغرض والمطلوب من هذا التركيب والتزام هو جعل هل ولو متضمنتين معنی التمنی ليتولد علة لتضمنیہما یعنی ان الغرض من تضمنیہما معنی التمنی لیس افادة التمنی بل ان يتولد منه ای من معنی التمنی المتضمنتين هما اياه فی الماضي التندیم نحو هلا اکرمت زیدا ولو ما اکرمته عسی معنی لیتک اکرمته قصد الی جعله نادماً علی ترک الاکرام وفی فعل المضارع التخصیص نحو هلا تقوم ولو ما تقوم علی معنی لیتک تقوم قصداً الی حثه علی القيام والمذکور فی الكتاب لیس عبارة السکاکی لکنه حاصل کلامه وقوله لتضمنیہما مصدر مضاف الی المفعول الاول ومعنی التمی مفعوله الثانی وقد وقع فی بعض النسخ لتضمنیہما علی لفظ التفعیل وهو لا یوافق معنی کلام المفتاح وانما ذکر هذا بلفظ کان لعدم القطع بذلك.

ترجمہ: - کا کی نے کہا ہے کہ گویا حرف تدیم اور تخصیص جیسے ہلا اور لا با کو ہمزہ سے بدلنے کے ساتھ اور ما اور لا انھیں سے مأخوذ ہیں کان کی خبر ہے یعنی گویا اس بل اور ما سے مأخوذ ہیں جو تمنی کے لئے ہیں اس حال میں کہ وہ مرکب ہوں لا اور ما زائدہ کے ساتھ ان دونوں کے متضمن ہونے کی وجہ سے، مرکبتین کی علت ہے اور تضمنین ایک چیز کو دوسری چیز کے ضمن میں کرنا ہے کہے گا تو ضمنت الكتاب کذا باباً باباً جب تو کتب کو ان ابواب پر مشتمل کرے یعنی اس ترکیب کا مقصد اور التزام کی غرض بل اور لو کو معنی تمنی کو متضمن کرنا ہے تاکہ پیدا ہو جائے (یہ) لتضمنیہما کی علت ہے یعنی بل اور لو میں معنی تمنی کی تضمنین سے غرض تمنی کا فائدہ دینا نہیں ہے بلکہ (غرض یہ ہے کہ) پیدا ہو جائے

یعنی معنی تمنی سے جس کو وہ دونوں متضمن ہیں ماضی میں تدبیم جیسے ہلا اکرمت زیداً اور لوما اکرمتہ معنی ہیں لیکن اکرمتہ مخاطب کو ترک اکرام پر شرمندہ کر نیکی کے لئے اور فعل مضارع میں تخصیص جیسے ہلا تقوم اور لوما تقوم معنی ہیں لیکن تقوم مخاطب کو قیام پر ابھارنے کے لئے اور متن میں جو مذکور ہے وہ سکا کی عبارت نہیں ہے لیکن اس کے کلام کا حاصل یہی ہے اور اس کا قول تضمینہما مصدر ہے جو مفعول اول کی طرف مضاف ہے اور معنی تمنی اس کا مفعول ثانی ہے اور بعض نسخوں میں لنضمنہما باب تفعیل سے ہے اور یہ کلام قفاح کے موافق نہیں ہے اور سکا کی نے اس مضمون کو لفظ کان سے ذکر کیا ہے کہ امر مذکور متیقن نہیں ہے۔

تشریح: علامہ سکا کی فرماتے ہیں کہ ہلا، لولا، لوما حروف تدبیم اور تخصیص ہیں تمنی کے معنی ہیں مخاطب کو اس کے کئے ہوئے پر نادم کرنا اور تخصیص کے معنی ہیں مخاطب کو کسی کام کے کرنے پر ترغیب دینا فعل ماضی کے ساتھ تدبیم ہوتی ہے جیسے ہلا اکرمت زیداً لوما اکرمت زیداً تو نے زید کا اکرام کیوں نہیں کیا یعنی تجھ کو زید کا اکرام کرنا چاہیے تھا اس مثال میں متکلم کا مقصد مخاطب کو زید کے اکرام کو ترک کرنے پر نادم اور شرمندہ کرنا ہے اور فعل مستقبل کے ساتھ تخصیص ہوتی ہے جیسے ہلا تقوم، لوما تقوم۔ آپ کیوں کھڑے نہیں ہو گئے یعنی آپ کو کھڑا ہونا چاہیے۔ اس مثال میں متکلم کا مقصد مخاطب کو قیام کی ترغیب دینا اور اس پر ابھارنا ہے۔ علامہ سکا کی کہتے ہیں کہ یہ چاروں حرف مستقبل نہیں ہیں جیسا کہ اکثر نحو یوں کا خیال ہے بلکہ یہ اس بل اور لو سے ماخوذ ہیں جو مجازاً تمنی کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور یہ لازماً اور مازانہ کے ساتھ مرکب ہیں چنانچہ لازماً کے ساتھ بل اور لوما مرکب ہوتے ہیں اور مازانہ کے ساتھ صرف لوما مرکب ہوتا ہے پس لا کے ساتھ بل مرکب ہوگا تو ہلا ہوگا پھر کبھی باء کو ہمزہ سے بدل کر الا پڑھا جاتا ہے اور جب لو کے ساتھ لوما مرکب ہوگا تو لولا ہوگا اور جب ما کے ساتھ لوما مرکب ہوگا تو لوما ہوگا۔ حاصل یہ کہ لا کے ساتھ مرکب ہو کر ہلا، الا، لولا تین حرف پیدا ہو گئے اور ما کے ساتھ مل کر لوما صرف ایک حرف پیدا ہوگا۔ علامہ سکا کی نے تضمینہما لاکرم کجین کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بل اور لو، لازماً اور مازانہ کے ساتھ اس لئے مرکب ہوں گے تاکہ وہ معنی تمنی کو متضمن ہوں۔ تضمین کہتے ہیں ایک چیز کا دوسری چیز پر مشتمل ہونا جیسے ضمنت الکتاب کذا باباً باباً اس وقت بول جاتا ہے جب کتاب ان ابواب پر مشتمل ہو۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ بل اور لولا اور مازانہ کے ساتھ مرکب کرنے کی عرض یہ ہے کہ وہ بل اور لوما تمنی کے معنی کو متضمن ہوں یعنی یہ ترکیب اس لئے عمل میں لائی گئی تاکہ یہ دونوں حروف معنی تمنی کو متضمن ہوں لیکن یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ بل اور لولا اور ما کے ساتھ مرکب ہونے سے پہلے ہی تمنی کے لئے استعمال ہوتے تھے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے لہذا معنی تمنی کو متضمن ہونے کی غرض سے ان کو لا اور ما کے ساتھ مرکب کرنے کے کیا معنی ہیں یعنی یہ ترکیب اس مقصد سے بالکل بے سود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ترکیب سے پہلے بل اور لوما تمنی کے لئے استعمال جوازاً اور احتمالاً ہے اور ترکیب کے بعد وجوباً اور نصاً ہے گویا سکا کی نے یہ کہا کہ بل اور لولا اور ما کے ساتھ مرکب ہونا اس لئے ہے تاکہ یہ دونوں تمنی کے معنی کو وجوباً اور نصاً متضمن ہوں اور جب ایسا ہے تو اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ لیلو لا کر سکا کی نے تضمین کی علت بیان کی ہے اور یہ کہا ہے کہ بل اور لولا، لا اور ما کے ساتھ مرکب ہو کر معنی تمنی کو متضمن ہونے سے یہ مقصود نہیں ہے کہ مرکب ہو کر یہ دونوں تمنی کے معنی کا فائدہ دیں گے بلکہ یہ مقصد ہے کہ اس سے یعنی اس معنی تمنی سے جس کو بل اور لوما کہہ متضمن ہیں ماضی میں تدبیم کے معنی پیدا ہوں گے اور مستقبل میں تخصیص کے معنی پیدا ہوں گے جتنی جب اس کا استعمال ماضی کے ساتھ ہوگا تو یہ تدبیم پر دلالت کریں گے جیسے ہلا اکرمت زیداً اور لوما اکرمت زیداً میں مخاطب کو زید کے ترک اکرام پر نادم کیا گیا ہے اور جب ان کا استعمال فعل مستقبل کے ساتھ ہوگا تو تخصیص پر دلالت کریں گے جیسے ہلا تقوم اور لوما تقوم میں مخاطب کو قیام پر ترغیب دی گئی ہے اور ان حروف مرکبہ تضمینہ یعنی تمنی سے ماضی میں تدبیم اور مستقبل میں تخصیص کے معنی اس لئے پیدا ہوں گے کہ تمنی امر

محبوب کی جاتی ہے پس جب متکلم کا امر محبوب فوت ہوگا تو مخاطب اس پر نادم ہوگا اور ارفع مستقبل ہے تو متکلم مخاطب کو اس امر محبوب پر ترغیب دے گا اور ابھاریگا۔

مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ متکلم کا کسی شئی سے محبت کرنا مخاطب کو اس کے ترک پر نادم کرنا تقاضہ نہیں کرتا یعنی مخاطب نے جس چیز کو ترک کیا ہے وہ متکلم کی محبوب اور پسندیدہ ہے نہ کہ مخاطب کی اور جب ایسا ہے تو مخاطب اس کے ترک پر کیونکر نادم ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ متکلم بمخاطب پر شفقت کرتے ہوئے مخاطب کو کسی چیز پر ابھارتا ہے اور ترغیب دیتا ہے پس جب مخاطب اس چیز کو ترک کرے گا جو متکلم کی محبوب اور پسندیدہ ہے تو اب مخاطب متکلم پر شفقت کرتے ہوئے اس کے ترک پر نادم ہوگا یعنی مخاطب اس پر نادم ہوگا کہ متکلم نے میرے ساتھ شفقت کا معاملہ کیا کہ اچھے کام کے کرنے کی ترغیب دی اور میری بد قسمتی میں سے یہ کام نہیں کر سکا۔

علامہ تفت زائی فرماتے ہیں کہ متن میں جو مذکور ہے جس کی میں نے سکا کی کے حوالہ سے تشریح کی ہے وہ اگرچہ بعینہ سکا کی عبارت نہیں ہے لیکن ان کے کلام کا حاصل ضرور ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول التضمنیہ میں لفظ تضمین مصدر ہے جو مفعول اول کی طرف مضاف ہے اور متنی کی عبارت معنی اتنی اس کا مفعول ثانی ہے اور اس کا فاعل متکلم ہے یعنی مل اور لولا اور ما کے ساتھ مرکب اس لئے یہ گیا ہے تاکہ متکلم مل اور لومر کہہ کو معنی تمنی پر مشتمل کر دے شارح کہتے ہیں کہ بعض نسخوں میں التضمنیہ باب تفعلیل کے بجائے باب تفعیل سے ہے لیکن یہ کلام مفتاح کے معنی کے موافق نہیں ہے کیونکہ صاحب مفتاح نے اس لفظ کو لفظ انزام سے تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے مطلوباً بالانزام الترتیب التنبیہ علی الزام هل ولو معنی التمنی یعنی الزام ترتیب سے مطلوب مل اور لومر کے معنی تمنی کے الزام پر تنبیہ کرنا ہے پس انزام کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مل اور لومر کی تمنی پر دلالت کسی فاعل کے فعل اور جاعل کے جعل سے ہوئی ہے اور یہ معنی اس نسخہ کے موافق ہے جس میں تضمین از باب تفعلیل ہے کیونکہ صاحب مفتاح کے کلام میں انزام، مزوم یعنی متکلم کا فعل ہے اور از باب تضمین از باب تفعیل تو وہ اس کا قاضہ کرتا ہے کہ مل اور لومر کی تمنی پر دلالت امر ذاتی ہے اس میں کسی فاعل کے فعل اور جاعل کے جعل کو کوئی دخل نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ نسخہ صاحب مفتاح کے کلام کے موافق نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ علامہ سکا کی نے اس مضمون کو لفظ کان کے ساتھ ذکر کیا ہے جو عدم یقین اور شک پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ سکا کی کو خود بھی اس بات کا یقین نہیں ہے کہ مل اور لولا اور ما کے ساتھ مرکب ہو کہ حروف تنذیم اور تخصیص ہوئے ہیں اور یقین اس لئے نہیں ہے کہ اکثر نحاۃ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حروف یعنی ہلا، لولا، لولا، لولا اپنی اصل وضع کے اعتبار سے ایسے ہی ہیں ان میں کسی طرح کا کوئی تصرف نہیں ہوا ہے، لہذا ان حروف میں یہ احتمال بہر حال ہوگا کہ یہ حروف مل اور لومر کہہ با دو ما سے ماخوذ نہیں ہیں اور جب یہ احتمال ہے تو سکا کی کا لفظ کان کے ساتھ ان حروف کو ذکر کرنا بالکل صحیح ہے۔

وقد یتمنی بلعل فیعطی له حکم لیت وینصب فی جوابہ المضارع علی اضممار ان نحو لعلی احج فازورک بالنصب لبعلم المرجوع عن الحصول وبهذا یشبه المحالات والممکنات التی لا طماعیة فی وقوعها فیقولد منه معنی التمنی۔

ترجمہ: اور کبھی لعل کے ساتھ تمنی کی جاتی ہے پس اس کو لیت کا حکم دیدیا جاتا ہے اور اس کے جواب میں مضارع تنذیران منصوب ہوتا ہے جیسے "لعلی ارج فاذورک" کا ش میں حج کرتا تو تیری زیارت کرتا نصب کے ساتھ امید کردہ چیز کے حصول سے دور ہونے کی وجہ سے اور اسی بعد کی وجہ سے وہ محالات اور ان ممکنات کے ساتھ مشابہ ہے جس کی حصول کی امید نہیں ہے پس اس سے تمنی کے معنی پیدا ہوجاتا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ لعل جس کے حقیقی معنی ترقی کے ہیں وہ مجازاً تمنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے پس جس وقت لعل

تمنی کے لئے استعمال ہوگا اس وقت اس کو لیت کا حکم دیا جائے گا یعنی جس طرح لیت کے جواب میں فعل مضارع تقدیر ان منصوب ہوتا ہے اسی طرح اس لعل کے جواب میں بھی فعل مضارع تقدیر ان منصوب ہوگا اگرچہ اس وقت لعل کے جواب میں فعل مضارع تقدیر ان منصوب نہ ہوگا جس وقت اس کا استعمال ترجی کے لئے ہوگا یہ بھی خیال رہے کہ لعل کے بعد مضارع کا منصوب ہونا صرف اہل بصرہ کے نزدیک اس بات کی دلیل ہوگا کہ لعل تمنی کے لئے مستعمل ہے اہل کوفہ کے نزدیک اس بات کی دلیل نہ ہوگا اس لئے کہ اہل بصرہ نہ تو لعل برائے ترجی کے بعد مضارع کو نصب دیتے ہیں اور نہ ہی ان کے نزدیک اس کے لئے جواب ہوتا ہے لہذا جہاں بھی لعل کے بعد مضارع منصوب ہوگا وہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ یہاں لعل ترجی کے لئے مستعمل نہیں ہے بلکہ تمنی کے لئے مستعمل ہے اور اہل کوفہ کے نزدیک چونکہ لعل برائے ترجی کے بعد مضارع منصوب ہوتا ہے اور وہ اس کے لئے جواب کو بھی ثابت کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک لعل کے بعد مضارع کا منصوب ہونا اس بات کی دلیل نہ ہوگا کہ لعل تمنی کے لئے ہے الحاصل اہل بصرہ کے نزدیک کبھی لعل کے ساتھ بھی تمنی کی جاتی ہے اور لیت کی طرح اس کے جواب میں بھی مضارع تقدیر ان منصوب ہوتا ہے جیسے فعلی الحج فازورک نصب کے ساتھ یعنی فان ازورک رہی یہ بات کہ فعل کے ساتھ تمنی کب کی جاتی ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ لعل کے ساتھ تمنی اس وقت کی جاتی ہے جبکہ مر جو یعنی امید کردہ چیز بعید الحصول ہو جیسے مثال مذکور میں حج بعید الحصول ہے پس اس بعد کی وجہ سے امید کردہ بعید الحصول چیز محال اور اس ممکن کے مشابہ ہوگی جس کے حصول کی توقع نہ ہو اور ان دونوں کے درمیان جامع عدم حصول ہے یعنی جس طرح محال اور وہ ممکن جس کے حصول کی توقع نہ ہو حاصل نہیں ہوتا اس طرح بعید الحصول بھی حاصل نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو اس بعد یا مشابہت سے تمنی کے معنی پیدا ہوں گے کیونکہ جس طرح تمنی محال یا اس ممکن کی طلب کا نام ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو اسی طرح مثال مذکور میں بھی لعل کے ذریعہ ایسی چیز کو طلب کیا گیا ہے جو بعید الحصول ہونے کی وجہ سے محال اور اس ممکن کے مشابہ ہے جس کے حصول کی توقع نہیں ہے۔ اردو میں لفظ شاید لعل کے معنی میں آتا ہے جیسے۔

تیز رکھنا سر ہر خار کو اور دشت جنون :- شاید آجائے کوئی آبلہ پامیرے بعد

ومنها ای ومن انواع الطلب الاستفہام وهو طلب حصول صورة الشئ فی الذہن فان كانت وقوع النسبة

بین امرین اولاً وقوعها فحصولها هو التصدیق والا فهو التصور والفاظ الموضوعه له الهمزة وهل وما ومن وای وکم وکیف واین وانی ومتی وایان۔

ترجمہ: اور انھیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے استفہام ہے اور وہ شے کی صورت کے حصول فی الذہن کو طلب کرنا ہے پس اگر وہ صورت دو امروں کے درمیان وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت ہے تو اس کا حصول تصدیق ہے ورنہ تو وہ تصور ہے اور وہ الفاظ جو استفہام کے لئے وضع کیے گئے ہیں ہمزہ، ہل، ما، من، ای، کم، کیف، این، انی، متی، ایان ہیں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ انواع طلب میں ایک استفہام ہے یعنی انشاء طبعی کی قسموں میں سے ایک قسم استفہام ہے اور استفہام کہتے ہیں کسی شے کی صورت کے حصول فی الذہن کو طلب کرنا پس وہ صورت جس کے حصول فی الذہن کو طلب کیا گیا ہے اگر وہ دو امروں کے درمیان وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت ہے تو اس کو تصدیق کہا جائے گا ورنہ تو تصور کہا جائے گا۔ وقوع نسبت سے مراد نسبت کلامیہ کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ہونا ہے جیسا کہ لا وقوع نسبت سے مراد نسبت کلامیہ کا واقع اور نفس الامر کے مطابق نہ ہونا ہے پس وہ صورت جو مطابقت نسبت للواقع یا عدم مطابقت للواقع سے عبارت ہے اس کا حصول اور ادراک تصدیق کہائے گا۔ اور اگر وہ صورت وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت نہ ہو بلکہ وہ صورت صرف موضوع ہو یا صرف محمول ہو یا صرف نسبت مجرد ہو یا ان میں سے دو ہو یا تینوں ہوں تو تصور کہائے گا

یعنی صرف موضوع کا ادراک یا صرف نسبت مجردہ کا ادراک یا ان میں کسی دو کا ادراک یا الگ الگ تینوں کا ادراک تصور کہلائے گا۔ یعنی جب تک مطابقت نسبت للواقع یا عدم مطابقت نسبت للواقع کا ادراک نہیں ہوگا تصور کہلائے گا اور جب اس کا ادراک ہو جائے گا تصدیق کہلائے گا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ استفہام کے لئے چند الفاظ موضوع میں ہمزہ، بل، ما، من، ای، کم، کیف، این، آئی، جتی، ایمان۔ یہ یہ الفاظ قسموں پر منقسم ہیں چنانچہ ان میں سے بعض الفاظ ایسے ہیں جو صرف طلب تصور کیلئے استعمال ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو تصدیق کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں جو کبھی طلب تصور کیلئے استعمال ہوتے ہیں اور کبھی طلب تصدیق کیلئے استعمال ہوتے ہیں پس ہمزہ تو تیسری قسم کیلئے ہے اور بل دوسری قسم کیلئے اور باقی الفاظ قسم اول کیلئے ہیں، اس اعتبار سے ہمزہ چونکہ عام ہے اس لئے مصنف نے سب سے پہلے اسی کو بیان کیا۔

فالهزمة لطلب التصديق اى انقياد الذهن واذعانه بوقوع نسبة تامة بين الشئين كقولك اقام زيد فى الجملة الفعلية وازيد قائم فى الجملة الاسمية او لطلب التصور اى ادراك غير النسبة كقولك فى طلب تصور المسند اليه ادبى فى الاناء ام عسل عالماً بحصول شئ فى الاناء طالباً لتعيينه وفى طلب تصور المسند افى الخابية دبسك ام فى الرق عالماً بكون الدبس فى واحد من الخابية او الزق طالباً لتعيين ذلك ولهذا اى لمجئى الهزمة لطلب التصور لم يقبح فى تصور الفاعل ازيد قام كما قبح هل زيد قام ولم يقبح فى طلب تصور المفعول اعمر و اعرفت وذلك لان التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل فيكون هل لطلب حصول الحاصل وهو محال بخلاف الهزمة فانها تكون لطلب التصور وتعيين الفاعل او المفعول وهذا ظاهر فى اعمر و اعرفت لا فى زيد قام فليتأمل.

ترجمہ: پس ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبت تامہ کے وقوع کے یقین اور انقیاد کے لئے ہے جیسے جملہ فعلیہ کے صورت میں تیرا قول اقام زيد اور جملہ اسمیہ کی صورت میں ازيد قائم ہے یا طلب تصور کے لئے ہے یعنی غیر نسبت کی ادراک کے لئے جیسے مسند الیہ کا تصور طلب کرنے کے سلسلہ میں کیا برتن میں شیرہ انگور ہے یا شہد ہے (جبکہ) برتن میں کسی شئی کے حصول کا علم ہو (اور) اس کی تعیین کا طالب ہو اور مسند کے تصور کی طلب کے سلسلہ میں کیا تیرا شیرہ انگور صراحی میں ہے یا مشکیزہ میں (جبکہ) صراحی یا مشکیزہ میں سے کسی ایک میں شیرہ انگور کے ہونے کو جانتا ہو (اور) اس کی تعیین کا طالب ہو اور اسی وجہ سے یعنی ہمزہ کے طلب تصور کے لئے آنے کی وجہ سے طلب تصور فاعل میں ”ازید قام“ قبیح نہیں ہے جیسا کہ بل زید قام قبیح ہے اور طلب تصور مفعول میں ”اعمر و اعرفت“ قبیح نہیں ہے جیسا کہ بل اعمر و اعرفت قبیح ہے اور یہ اس لئے کہ تقدیم بنفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہے پس بل حاصل کے حصول کی طلب کے لئے ہوگا اور یہ محال ہے۔ برخلاف ہمزہ کے اس لئے کہ وہ طلب تصور اور فاعل یا مفعول کی تعیین کے لئے ہوتا ہے اور یہ ”اعمر و اعرفت“ میں ظاہر ہے نہ کہ ازيد قام میں پس غور کرلو۔

تشریح: یہاں سے مصنف نے استفہام کیلئے وضع کردہ الفاظ کی تفصیل ذکر کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ ہمزہ تصدیق کے صلب کے لئے آتا ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبت تامہ کے وقوع یا لا وقوع کے ادراک اور اذعان کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ دو چیزوں کے درمیان نسبت تامہ خبر یہ کہ وقوع یا لا وقوع کے ادراک اور اذعان کا نام جس طرح تصدیق ہے اسی طرح قسم، اسناد، ایقان، اور

انتزاع، ایجاب و سلب بھی ہے الحاصل ہمزہ طلب تصدیق یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبت تا مخریہ کے وقوع یا لا وقوع کے یقین کو طلب کرنے کیلئے آتا ہے جیسے جملہ فعلیہ میں اقام زید اور جملہ اسمیہ میں ازید قائم دونوں مثالوں میں متکلم کو قیام کا بھی تصور ہے اور ان کے درمیان نسبت کا بھی تصور ہے مگر اس نے دونوں کے درمیان کی نسبت کے وقوع یا لا وقوع کے بارے میں دریافت کیا ہے کہ وہ نسبت خارج میں محقق ہے یا نہیں پس جب اس کے جواب میں نعم یا قائم زید کہا جائے گا تو تصدیق حاصل ہوگی یہ بھی واضح رہے کہ ہمزہ کا دخول جملہ فعلیہ پر زیادہ ہوتا ہے اور اس کے مقابلہ میں جملہ اسمیہ پر کم۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ہمزہ طلب تصور یعنی نسبت تا مخریہ کے علاوہ کا ادراک کرنے کے لئے بھی آتا ہے مثلاً اگر مسند الیہ اور موضوع کا تصور مطلوب ہو تو کہا جائے گا ادبس فی الاناء ام عسل اس مثال میں متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ برتن میں کچھ ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ کیا ہے پس اس کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے یہ کہا گیا اور اگر مسند اور محمول کا تصور مطلوب ہو تو کہا جائے گا افسی السخابیہ دبسک ام فی الزق اس مثال میں متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ شیرہ انگور صراحی اور مشکیزہ دونوں میں سے ایک میں ہے مگر متعین طور پر معلوم نہیں پس ان میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنے کیلئے یہ کہا گیا۔ الحاصل ہمزہ جس طرح طلب تصدیق کیلئے آتا ہے اسی طرح طلب تصور کے لئے بھی آتا ہے اور ان دونوں کے درمیان لفظی اور معنوی دونوں طرح سے فرق ہے۔ لفظی فرق تو یہ ہے کہ جس ہمزہ کے بعد ام منقطعہ کا لا نا صحیح ہو اور ام متصلہ کا لا نا صحیح نہ ہو وہ ہمزہ طلب تصور کے لئے ہوگا اور جس ہمزہ کے بعد ام متصلہ کا لا نا صحیح ہو وہ ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہوگا۔ اور معنوی فرق یہ ہے کہ ہمزہ طلب تصدیق کے لئے اس وقت ہوگا جب ہمزہ کے ذریعے ایسی نسبت کو طلب کیا گیا ہو جس کے ثبوت اور نفی کے درمیان ذہن متردد ہو۔ اور طلب تصور کے لئے اس وقت ہوگا جب ذہن احد الاشیاء کی تعیین میں متردد ہو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ہمزہ چونکہ طلب تصور کے لئے آتا ہے اس لئے تصور فاعل کی طلب کی سلسلہ میں ازید قائم کہنے میں قباح نہ ہوگی البتہ بل زید قوم کہنے میں قباح ہوگی۔ اور تصور مفعول کی طلب کے سلسلہ میں عمرو اعرفت کہنا قبیح نہیں ہوگا جیسا کہ بل عمرو اعرفت کہنا قبیح ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مرفوع اور منصوب دونوں میں ہمزہ ذکر کرنے میں عدم قیام اور بل کیساتھ ذکر کرنے میں قیام اسلئے ہے کہ مرفوع اور منصوب کی تقدیم اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ متکلم کو نفس فعل کی تصدیق سوال سے پہلے ہی حاصل ہو اس طور پر کہ تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے لہذا ترکیب اول یعنی ازید قائم (کی زید ہی کھڑا ہوا) کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کو وقوع قیام کی تصدیق تو حاصل ہے یعنی متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ کسی فاعل سے قیام کا فعل ہو گیا ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ فاعل کون ہے پس ایسی صورت میں اگر ہمزہ کے ذریعہ سوال کیا گیا تو متکلم کا یہ سوال چونکہ فاعل کی تعیین اور اسکے تصور کے طلب کیلئے ہوگا اور متعین فاعل پہلے سے متکلم کو معلوم نہیں اسلئے تحصیل حاصل لازم نہ آئے گی اور اگر بل کے ذریعہ سوال کیا گیا تو چونکہ بل صرف طلب تصدیق کیلئے آتا ہے اس لئے متکلم کا یہ سوال طلب تصدیق کیلئے آتا ہے اس لئے متکلم کو یہ سوال قیام کی تصدیق پہلے سے حاصل ہے اور جب وقوع قیام کی تصدیق پہلے سے حاصل ہے تو اب بل کے ذریعہ ایک حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا لازم آئے گا حالانکہ حاصل شدہ کو حاصل کرنا محال ہے۔ اور ترکیب ثانی یعنی عمرو اعرفت کیا تو نے عمر وہی کو پہچانا، کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کو نفس فعل کی تصدیق تو پہلے سے حاصل ہے یعنی متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ کیونے کسی کو پہچانا ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ کس کو پہچانا ہے پس ایسی صورت میں اگر ہمزہ کے ذریعہ سوال کیا گیا تو متکلم کا یہ سوال مفعول کی تعیین اور اس کے تصور کی طلب کیلئے ہوگا اور مفعول کی تعیین چونکہ پہلے سے حاصل نہیں ہے اس لئے تحصیل حاصل کی خرابی لازم نہ آئے گی اور اگر بل کے ذریعہ سوال کیا گیا تو بل چونکہ صرف طلب تصدیق کیلئے آتا ہے اسلئے متکلم کا یہ سوال طلب تصدیق کے لئے ہوگا حالانکہ وقوع معرفت کی تصدیق متکلم کو پہلے سے حاصل ہے اور جب وقوع معرفت کی تصدیق پہلے سے حاصل ہے تو اب بل کے ذریعہ ایک حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا لازم آئے گا حالانکہ حاصل شدہ کو

حاصل کرنا محال ہے۔

شرح کہتے ہیں کہ تقدیم کا نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرنا امر و اعرفت یعنی منصوب میں تو ظاہر ہے لیکن مرفوع یعنی الزید قام میں ظاہر نہیں ہے کیونکہ منصوب کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے ہاں اگر اختصاص کے خلاف پر قرینہ ہو تو دوسری بات ہے پس تقدیم منصوب میں اختصاص غالب ہے یعنی تقدیم منصوب بالعموم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے اور رہی تقدیم مرفوع تو اس میں اختصاص غالب نہیں ہے بلکہ اس کے تقویٰ اسناد اور تقویٰ حکم کے لئے ہونے غالب ہے پس جب منصوب کی تقدیم بالعموم اختصاص کے لئے ہوتی ہے تو تقدیم منصوب کی وجہ سے نفس فعل کی تصدیق حاصل ہو جائے گی اور جب نفس فعل کی تصدیق حاصل ہوگئی تو اب طلب حصول حاصل کے لازم آنے کی وجہ سے بل کے ساتھ بل مر و اعرفت کہنا قبیح ہوگا اور تقدیم مرفوع چونکہ بالعموم تقویٰ کے لئے ہوتی ہے اختصاص کے لئے نہیں ہوتی اس لئے اس صورت میں سوال سے پہلے نفس فعل کی تصدیق حاصل نہ ہوگی اور جب سوال سے پہلے نفس فعل کی تصدیق حاصل نہیں ہوگی تو بل کے ساتھ بل زید قام کہنا قبیح نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں حصول حاصل کی طلب لازم نہیں آتی ہے شارح نے فلین قل کہہ کر مذکورہ فرق پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ تقدیم منصوب غیر اختصاص کے لئے بھی ہوتی ہے جیسے اہتمام تبرک، اور استلذ اذ کے لئے ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو تقدیم منصوب اور تقدیم مرفوع دونوں اس اعتبار سے برابر ہوں گے کہ ان میں سے ہر ایک اختصاص کے لئے بھی ہے اور غیر اختصاص کے لئے بھی، لہذا دونوں کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان غالب کے اعتبار سے فرق کیا گیا ہے یعنی تقدیم منصوب اور تقدیم مرفوع دونوں میں سے ہر ایک اگر چہ اختصاص اور غیر اختصاص دونوں کے لئے ہے لیکن تقدیم منصوب میں غالب کا اختصاص ہے اور تقدیم مرفوع میں غیر اختصاص غالب ہے پس غالب کا اعتبار کرتے ہوئے تقدیم منصوب کی صورت میں بل کا لانا قبیح ہوگا نہ کہ ہمزہ کا اور تقدیم مرفوع میں بل کا لانا قبیح نہ ہوگا۔

(فوائد) ام کی دو قسمیں ہیں ام متصد، ام منقطعہ۔ ام متصد وہ ہے جس کے ذریعے دو امروں میں سے ایک کی تعیین کے بارے میں سوال کیا جائے دس حالیہ سائل غیر معین طریقہ پر ان میں سے ایک کے ثبوت کو جانتا ہو۔ اور ام متصدہ کے استعمال کی تین شرطیں ہیں (۱) اس سے پہلے ہمزہ وقع ہو جیسے ازید عندک ام عمرو۔ (۲) اس کے بعد ایسا لفظ واقع ہو جیسا کہ ہمزہ کے بعد واقع تھا یعنی اگر ہمزہ کے بعد اسم تھا تو ام کے بعد بھی اسم ہو جیسے مذکورہ مثال میں۔ اور اگر ہمزہ کے بعد فعل تھا تو اس کے بعد بھی فعل ہو جیسے اقام زید ام تعد۔ (۳) امرین مستویین میں سے ایک متکلم کے نزدیک محقق ہونے کہ مبہم۔ سوال صرف تعیین کے بارے میں ہو۔ ام منقطعہ وہ ہے جو ہمزہ کے ساتھ بل کے معنی میں ہو مثلاً ایک آدمی نے دور سے ایک چیز دیکھی اور یقین کے ساتھ کہا کہ وہ اونٹ ہے پھر شک ہوا کہ شاید بکری ہے تو اس نے کہا ام ہی ثناء بلکہ وہ بکری ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

والمسئول عنه بها ای بالہمزۃ ہو مایلیہا کالفعل فی ضربت زیدا اذا کان الشک فی نفس الفعل اعنی الضرب الصادر من المخاطب الواقع علی زید و اردت بالاستفہام ان تعلم وجودہ فیکون لطلب التصدیق ویحتمل ان یکون لطلب تصور المسند بان تعلم انه قد تعلق فعل من المخاطب بزید لکن لا تعرف انه ضرب او اکرام والفاعل فی انت ضربت زیدا اذا کان الشک فی الضارب والمفعول فی ازیدا ضربت اذا کان الشک فی المضروب و کذا قیاس سائر المتعلقات۔

ترجمہ: اور ہمزہ کے ساتھ مسئل عنہ وہ ہے جو ہمزہ کے متصل ہو جیسے ضربت زید ام میں فعل ہے جبکہ شک نفس فعل میں ہو یعنی اس

ضرب میں ہو جو مخاطب سے صادر ہو کر زید پر واقع ہوئی ہو اور تو نے استفہام سے اس کے وجود کو معلوم کر لیا ارادہ کیا ہو تو ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ تصور مسند کی طلب کے لئے ہو اس طور پر کہ تو یہ جانتا ہو کہ مخاطب کا کوئی فعل زید سے متعلق ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ وہ ضرب ہے یا اکرام ہے اور اُنت ضربت زیداً میں فاعل ہے جبکہ ضارب میں شک ہو اور ازیذا ضربت میں مفعول ہے جبکہ شک مضروب میں ہو اسی طرح باقی متعلقات کو قیاس کر لیا جائے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جب ہمزہ کے ذریعہ سوال کیا جائے گا تو مسؤل عنہ وہ ہوگا جو ہمزہ کے متصل ہوگا یعنی ہمزہ کے بعد متصلاً جو چیز مذکور ہوگی وہی مسؤل عنہ ہوگی مثلاً ضربت زیداً میں ہمزہ کے بعد متصل فعل مذکور ہے تو مسؤل عنہ فعل ہوگا اب اگر متکلم کو نفس فعل سے وجود میں شک ہو یعنی اس ضرب میں شک ہو جو مخاطب سے صادر ہو کر زید پر واقع ہوئی ہے اور متکلم استفہام کے ذریعے یہ پتا ہو کہ اس کا وجود معلوم ہو جائے یعنی یہ معلوم ہو جائے کہ مخاطب سے ضرب صادر ہوئی ہے یا نہیں تو اس صورت میں ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہوگا اور اگر متکلم کو یہ تو معلوم ہو کہ مخاطب کا کوئی فعل زید کے ساتھ متعلق ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ ضرب ہے یا اکرام ہے۔ پھر فعل کی تعیین و طلب کرنے کے لئے متکلم نے کہا ضربت زیداً ام اکرامتہ تو اس صورت میں ہمزہ تصور مسند اور تصور فعل کی طلب کے لئے ہوگا۔ الحاصل ہمزہ کے بعد متصلاً جو چیز مذکور ہوگی وہی مسؤل عنہ ہوگی جیسا کہ مذکورہ مثال میں فعل مسؤل عنہ ہے۔ اور اُنت ضربت زیداً میں چونکہ اُنت فاعل معنوی ہمزہ کے بعد متصلاً واقع ہے اس لئے اس مثال میں فاعل مسؤل عنہ ہوگا مگر یہ اس وقت ہے جبکہ متکلم کو ضرب کے بارے میں شک ہو یعنی اس کا تو یقین ہے کہ زید کو کسی نے مارا ہے مگر اس بارے میں تردد ہے کہ وہ ضارب مخاطب ہے یا مخاطب کے علاوہ اور کوئی ہے پس متکلم نے اپنے اس شک کو دور کرنے کے لئے فاعل کی تعیین طلب کی ہے اور سابقہ قاعدہ کے تحت ازیذا ضربت میں مسؤل عنہ مفعول ہوگا کیونکہ مفعول ہی ہمزہ کے بعد متصلاً واقع ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب متکلم کو اس کا تو یقین ہو کہ مخاطب نے کسی کو مارا ہے مگر اس میں شک ہو کہ وہ مضروب زید ہے یا زید کے علاوہ دوسرا کوئی شخص ہے۔ پس اس شک کو دور کرنے کے لئے متکلم نے مضروب کی تعیین طلب کی ہے اسی پر فعل کے دوسرے معمولات کو قیاس کر لیا جائے۔

وہل لطلب التصديق فحسب وتدخل على الجملتين نحو هل قام زيد وهل عمرو قاعداً اذا كان المطلوب حصول التصديق بثبوت القيام لزید والقعود لعمر ولهذا ای واختصاصها لطلب التصديق امتنع هل زيد قام ام عمرو لان وقوع المفرد ههنا دليل على ان ام متصلة وهي لطلب تعيين احد الامرین مع العلم بثبوت اصل الحكم وهل انما يكون لطلب الحكم ولو قلت هل زيد قام بدون ام عمرو فيقبح ولا يمتنع لما سيجي.

ترجمہ: اور بل صرف طلب تصدیق کے لئے ہے اور بل دونوں جملوں پر داخل ہوتا ہے جیسے ”هل قام زيد“ اور ”هل عمرو قاعد“ جبکہ زید کے قیام اور عمرو کے قعود کے ثبوت کی تصدیق مطلوب ہو۔ اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ بل طلب تصدیق کے لئے خاص ہے۔ بل زید قام ام عمرو متنع ہے اس لئے کہ یہاں مفرد کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ام متصل ہے اور وہ احد الامرین کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے ہے اصل حکم کے ثبوت کے علم کے ساتھ اور بل صرف طلب حکم کے لئے ہوتا ہے اور اگر تو بل زید قام کہ بغیر ام عمرو کے تو یہ قبیح ہوگا اور امتنع نہیں ہوگا۔ اس دلیل کی وجہ سے جو عنقریب آجائے گی۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ وہ الفاظ جو استفہام کے لئے موضوع ہے ان میں سے دوسرے الفاظ بل ہے اور بل صرف طلب تصدیق کے لئے آتا ہے طلب تصور کے لئے نہیں آتا ہے۔ یعنی بل کے ذریعے صرف وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کے ادراک کو طلب کیا جاتا ہے مسند

ایہ یا مسند کے تصور کو طلب نہیں کیا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ بل جملہ فعلیہ اور اسمیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ مثبتہ بول یعنی بل جملہ مثبتہ پر داخل ہوتا ہے جملہ منفیہ پر داخل نہیں ہوتا اور بعد اس کی یہ ہے کہ لفظ بل درحقیقت قد کے معنی میں ہوتا ہے اور قد فعل مثبت پر داخل ہوتا ہے منفی پر داخل نہیں ہوتا چنانچہ قد لا یقوم نہیں کہا جاتا ہے بل چونکہ قد کے معنی میں ہے اس لئے اس سے یہ ہم ہو سکتا تھا کہ قد کی طرح بل بھی جملہ فعلیہ پر داخل ہوگا اور اسمیہ پر داخل نہیں ہوگا پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے مصنف نے دو مثالیں ذکر فرمائیں ایک فعلیہ کی جیسے هل قام زيد اور ایک اسمیہ کی جیسے هل عمرو قاعد اور دو مثالیں لاکر اس طرف اشارہ فرمایا کہ بل، قد کے معنی میں ہے مگر بعینہ قد نہیں ہے اور بعینہ لفظ قد تو اسمیہ پر داخل نہیں ہوتا ہے البتہ بل جو اس کے معنی میں ہے وہ فعلیہ اور اسمیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ هل قام زيد تو اس وقت کہا جائے گا جب زید کے لئے ثبوت قیام کی تصدیق مطلوب ہو اور هل عمرو قاعد اس وقت کہا جائے گا جب عمرو کے لئے ثبوت قیام کی تصدیق مطلوب ہو۔ مصنف نے فرمایا ہے کہ لفظ بل چونکہ طلب تصدیق کے لئے خاص ہے اس لئے هل زيد قام ام عمرو کہنا ممنوع ہوگا اس لئے کہ ام کے بعد عمرو، منفرد کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ ام متصد ہے مقطعہ نہیں ہے کیونکہ ام مقطعہ کے بعد جملہ واقع ہوتا ہے منفرد واقع نہیں ہوتا اور ام متصلہ کے بعد منفرد بھی واقع ہوتا ہے اور وہ ام متصلہ جس کے بعد منفرد واقع ہووہ اس وقت لایا جاتا ہے جب متکلم کو اصل حکم اور اصل تصدیق کی ثبوت کا علم تو ہو مگر دو امروں میں سے ایک کی تعیین مطلوب ہو اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں لفظ ام دو امروں (زید، عمر) میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے ہوگا اور دو امروں میں سے ایک کی تعیین کرنا طلب تصور ہے اور بل چونکہ صرف طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے یہاں لفظ بل طلب تصدیق کے لئے ہوگا اور طلب تصور اور طلب تصدیق کے درمیان چونکہ تناقض ہے اور تناقض ممنوع ہے لہذا بل جو طلب تصدیق کے لئے ہے اس کو اور ام متصلہ جو طلب تصور کے لئے ہے اس کو جمع کرنا ممنوع ہوگا پس اس مثال میں چونکہ دونوں جمع ہیں اس لئے یہ مثال ممنوع ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر هل زيد قام بغیر ام عمرو کے کہا جائے تو یہ قبیح تو ہوگا مگر ممنوع نہیں ہوگا اس کی دلیل اگلی سطروں میں مذکور ہے

ولهذا ايضا قَبِحَ هل زيداً ضربت لأن التقديم يستدعي حصول التصديق بنفس الفعل فيكون

هل لطلب حصول الحاصل وهو محال وانما لم يمتنع لاحتمال ان يكون زيداً مفعول فعل محذوف او يكون التقديم لا للتخصيص لكن خلاف الظاهر دون هل زيداً ضربته فانه لا يقبح لسجواز تقدير المفسر قبل زيداً اى هل ضربت زيداً ضربته۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے هل زيداً ضربت قبیح ہے اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہے پس بل حصول حاصل کی طلب کے لئے ہوگا اور یہ محال ہے اور ممنوع نہیں ہے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ زید فعل محذوف کا مفعول ہو یا تقدیم تخصیص کے لئے نہ ہوگی لیکن یہ خلاف ظاہر ہے نہ کہ هل زيداً ضربته کیونکہ یہ قبیح نہیں ہے اس لئے کہ زید اسے پہلے مفسر کا مقدر ماننا جائز ہے یعنی هل ضربت زيداً ضربته۔

تشریح: گذشتہ سطروں میں کہا گیا تھا کہ بل زید قام بغیر ام عمرو کے قبیح تو ہے مگر ممنوع نہیں ہے اور اس کی دلیل آگے آئے گی پس ان سطروں میں اسی دلیل کا بیان ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ بل چونکہ طلب تصدیق کے لئے خاص ہے اس لئے بل زید اضربت قبیح تو ہوگا مگر ممنوع نہیں ہوگا قبیح تو اس لئے ہوگا کہ مفعول کی تقدیم علی الفعل بالعموم تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور تخصیص کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ کیا تو نے زید

ہی کو مارا ہے یعنی متکلم کو اس بات کا تو علم ہے کہ مخاطب سے فعل ضرب صادر ہوا ہے مگر اس میں شبہ ہے کہ وہ زید پر واقع ہوا ہے یا کسی اور پر جب ایسا ہے تو تقدیم مفعول سے یہ بات ثابت ہوگی کہ متکلم کو نفس فعل ضرب کی تصدیق حاصل ہے اور یہ بات پہلے مذکور ہو چکی کہ بل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے۔ پس اس مثال میں لفظ بل ایک حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنے کے لئے ہوگا اور حاصل کا حصول ایک محال چیز ہے یہ یزید بن نثین رہے کہ وہو محال میں ضمیر کا مرجع حصول الحاصل ہے نہ کہ اس کی طلب کیونکہ حصول حاصل کی طلب عبث ہے محال نہیں ہے محال تو اس کا حصول ہے اور یہ مثال ممتنع اس لئے نہیں ہے کہ اس مثال میں جہاں یہ احتمال ہے کہ تقدیم تخصیص کے لئے ہوا اس کے ساتھ دوسرے دو احتمال اور ہیں ایک تو یہ کہ زید فعل مؤخر کا مفعول نہ ہو بلکہ فعل محذوف کا مفعول ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو، هل ضربت زيدا ضربت دوسرا احتمال یہ ہے کہ زید مفعول تو فعل مؤخر ہی کا ہو مگر اس کی تقدیم تخصیص کے لئے نہ ہو بلکہ اہتمام کے لئے ہو اور ان دونوں صورتوں میں حصول حاصل کی طلب لازم نہیں آتی ہے۔ پہلی صورت میں تو اس لئے کہ اس صورت میں تقدیم ہی موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں تقدیم مفعول اگرچہ موجود ہے لیکن وہ تخصیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اہتمام کے لئے ہے۔

شرح کہتے ہیں کہ یہ دونوں احتمال خلاف ظاہر ہیں پہلا احتمال تو اس لئے کہ اس صورت میں فعل ظاہر اور فعل مذکور کو بغیر کسی شغل کے عمل سے رد کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ ایک قبیح چیز ہے اور دوسرا احتمال اس لئے خلاف ظاہر ہے کہ اس صورت میں غالب اور متبادر کی مخالفت لازم آئے گی اس طور پر کہ مفعول کی تقدیم میں غالب اور متبادر یہ ہی ہے کہ وہ تخصیص کے لئے ہو اور ظاہر کی مخالفت بھی ایک قبیح چیز ہے۔ الحاصل یہ دونوں احتمال بعید از عقل ہیں مگر اس کے باوجود هل زيدا ضربت کو صحیح قرار دینے کے لئے کافی ہیں اسی وجہ سے مصنف نے اس مثال کو قبیح شمار کیا ہے ممتنع نہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ هل زيدا ضربت اگر قبیح ہے مگر هل زيدا ضربتہ قبیح نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ضربتہ فعل ضمیر مفعول میں عمل کرنے کی وجہ سے چونکہ مشغول ہے اس لئے زید کا عامل مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی هل ضربت زيدا ضربتہ اس مثال میں فعل اول مفسر (فتح السین) ہوگا اور فعل ثانی (مفسر) (بکسر السین) ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں نہ مفعول کی تقدیم ہوگی اور نہ اس کی تخصیص ہوگی اور جب تخصیص نہ ہوگی تو متکلم کو نفس فعل کی تصدیق کا علم بھی نہ ہوگا اور جب متکلم کو پہلے سے نفس فعل کی تصدیق کا علم نہیں ہوا تو بل کے ذریعہ حصول حاصل کی طلب بھی لازم نہ آئے گی اور جب بل کے ذریعہ حصول حاصل کی طلب لازم نہیں آتی تو اس مثال میں کوئی قبیح بھی نہ ہوگا۔

وجعل السكاكى قبح هل رجل عرف لذلك ای لان التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل لما سبق من مذهبه من ان الاصل عرف رجل على ان رجلاً يدل من الضمير فى عرف قدم للتخصيص ويلزمه ای السكاكى ان لا يقبح هل زید عرف لان تقديم المظهر المعرفة ليس للتخصيص عنده حتى يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل مع انه قبيح باجماع النحاة وفيه نظر لان ما ذكره من اللزوم ممنوع لجواز ان يقبح لعله اخرى

ترجمہ: اور سکاکی نے بل رجل عرف کو بھی اس وجہ سے قبیح قرار دیا ہے اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ سکا کی کا مذہب پہلے گندہ چکا ہے کہ اصل عرف رجل ہے اس بناء پر کہ رجل عرف کی ضمیر سے بدل ہے جس کو تخصیص کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا اور سکا کی کو لازم آئے گا کہ بل زید عرف قبیح نہ ہو کیونکہ ان کے نزدیک اسم ظاہر معرفہ کی تقدیم تخصیص کے لئے نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہو باوجودیکہ یہ باجماع نحاة قبیح ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ مصنف کا ذکر

کردہ روزم تسلیم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی اور وجہ سے قبیح ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے سابق میں بل زید اعترفت کے قبیح ہونے کی جو دلیل بیان کی تھی اسی دلیل کی وجہ سے فیصل روزگار، علامہ زمانہ سکا کی نے بل رجل عرف کو قبیح قرار دیا ہے ہم نے سابق میں کہا تھا کہ تقدیم چونکہ تخصیص کے لئے ہوتی ہے اس لئے تقدیم معمول نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرے گی یعنی متکلم کو نفس فعل کی تصدیق تو حاصل ہوگی البتہ وہ معمول کی تعیین اور اس کے تصور کا طالب ہوگا پس ایسی صورت میں بل کا داخل کرنا در آنحالیکہ وہ طلب تصدیق کے لئے ہے حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنا ہوگا اور یہ عبث اور قبیح ہے یہی علت بل رجل عرف میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ سابق میں سکا کی کا مذہب گذر چکا ہے کہ بل رجل عرف اصل میں بل عرف رجل ہے اور رجل عرف کے ضمیر مستتر سے بدل واقع ہے پس اس بدل کو تخصیص کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے اور اس کا ترجمہ یہ ہے کیا رجل ہی نے پہچانا ہے لیکن متکلم کو یہ بات معلوم ہے کہ کسی نے پہچانا ہے یعنی اس کو نفس معرفت کی تصدیق تو حاصل ہے مگر وہ اس بارے میں متردد ہے کہ رجل نے پہچانا ہے یا کسی اور نے پہچانا ہے لہذا وہ اس کی تعیین اور اس کے تصور کا طالب ہوگا۔ اب اگر اس پر بل کو داخل کیا گیا اور بل رجل عرف کہا گیا تو بل کے ذریعہ ایسی چیز کے حصول کو طلب کرنا لازم آئے گا جو متکلم کو پہلے سے حاصل اور معلوم ہے اور یہ سراسر قبیح ہے پس بقول علامہ سکا کی بل رجل عرف بھی اسی علت کی وجہ سے قبیح ہے جس علت کی وجہ سے بل زید اعترفت کو قبیح قرار دیا گیا ہے۔

مصنف نے سکا کی پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ سکا کی نے بل رجل عرف کے قبیح ہونے کی جو علت بیان کی ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ بل زید عرف قبیح نہ ہو اس لئے کہ علامہ سکا کی کا مذہب یہ ہے کہ اسم ظہر مکرر کا حق اگر مؤخر ہونے کا ہو اور اس کو مقدم کر دیا گیا ہو تو یہ تقدیم بلاشبہ مفید تخصیص ہوگی لیکن اگر اسم ظہر معرفہ کو جس کا حق مؤخر ہونے کا تھا مقدم کر دیا گیا تو ان کے نزدیک یہ تقدیم تخصیص کے لئے نہیں ہوتی بلکہ اہتمام یا تقویٰ حکم کے لئے ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ نہیں کرے گی اور جب یہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ نہیں کرتی تو بل کے داخل کرنے سے حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنا لازم نہیں آئے گا اور جب یہ خرابی لازم نہیں آئی تو سکا کی کے نزدیک یہ مثال قبیح بھی نہ ہونی چاہئے حالانکہ اس مثال کے قبیح ہونے پر تمام نحۃ کا اجماع ہے۔ و فیہ نظر کہہ کر شارح نے مصنف کے اعتراض کا رد کیا ہے اور اس اعتراض کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مصنف نے جو لزوم ذکر کیا ہے وہ لزوم ہمیں تسلیم نہیں ہے یعنی سکا کی پر جو الزام وارد کیا گیا ہے وہ الزام وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ سکا کی پر یہ الزام اس وقت وارد ہوتا جبکہ علت قبیح، تقدیم کے مفید تخصیص ہونے میں منحصر ہوتی یعنی قبیح کی علت صرف تقدیم کا مفید تخصیص ہونا ہوتا اور اس کے علاوہ دوسری کوئی علت نہ ہوتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ قبیح کی علت اس کے علاوہ اور بھی ہے جیسا کہ اگلی سطروں میں سکا کی کے علاوہ نے ذکر کی ہے پس جب بل زید عرف میں قبیح کی متعدد علتیں ہیں اور ایک علت کے منافی ہونے سے تمام علتوں کا منافی ہونا لازم نہیں آتا تو ہو سکتا ہے کہ بل زید عرف سکا کی کے نزدیک مذکورہ علت کی وجہ سے قبیح نہ ہو بلکہ دوسری علت کی وجہ سے قبیح ہو اور جب یہ بات ہے تو سکا کی پر بل زید عرف کے قبیح نہ ہونے کا الزام بھی وارد نہ ہوگا۔

وعلل غیرہ ای غیر السکاکی قبھما ای قبھ هل رجل عرف وهل زید عرف بان هل بمعنی قد فی الاصل واصله اهل وترکت الهمزة قبلها لكثرة وقوعها فی الاستفهام فاقیمت هی مقام الهمزة وتطغلت علیها فی الاستفهام وقد من خواص الافعال فكذا ما هی بمعناه وانما لم یقبھ هل زید قائم لانھا اذا لم تر الفعل فی حیثھا ذھلت عنه ونسیت بخلاف ما اذا رآته فانھا تذکرت العهود وحتی الی الالف المالوف فلم ترض بافتراق

الاسم بینہما۔

ترجمہ: اور سکا کی کے علاوہ نے ان دونوں کے قبیح ہونے کی یعنی بل رجل عرف اور بل زید عرف کے قبیح ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ بل دراصل قد کے معنی میں ہے اور اس کی اصل ابل ہے اور اس سے پہلے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا کیونکہ استفہام میں اس کا وقوع کثیر ہے پس بل کو ہمزہ کے قائم مقام کیا گیا اور استفہام میں اس کا طفیلی ہو گیا اور قد فعل کے خواص میں ہے پس وہ جو اس کے معنی ہیں وہ بھی ایسا ہی ہوگا اور بل زید قائم اس لئے قبیح نہیں کہ جب بل فعل کو اپنے خیز میں نہیں دیکھتا تو وہ اس سے غافل ہو جاتا ہے اور بھول جاتا ہے برخلاف اس کے جب بل فعل کو دیکھتا ہے تو اس کو اپنا مقام یاد آ جاتا ہے اور لفظ مالوفہ کے طرف مائل ہو جاتا ہے پس ان دونوں کے درمیان اسم کے حائل ہونے پر راضی نہیں ہوتا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ سکا کی کے علاوہ دوسرے حضرات نے هل رجل عرف اور هل زید عرف کے قبیح ہونے کی علت وہ بیان نہیں کی ہے جو علامہ سکا کی نے بیان کی ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسری علت بیان کی ہے اور وہ دوسری علت یہ ہے کہ بل اپنے استعمال اصلی کے اعتبار سے ہمیشہ قد کے معنی میں ہوتا ہے یعنی علی اختلاف الاقوال تقریب کے معنی میں ہوتا ہے یا تحقیق کے معنی میں یا تو قبیح کے معنی میں اور ہا استفہام تو وہ ہمزہ سے ماخوذ ہوتا ہے جو ہمزہ بل سے پہلے مقدار اور مخذوف ہوتا ہے چنانچہ بل عرف زید کی اصل اهل عرف زید ہے یعنی وہ بل جو قد کے معنی میں ہے اس پر ہمزہ داخل ہے پس اهل عرف زید گویا اقلد عرف زید ہے پھر چونکہ ”بل“ استفہامی معنی میں بکثرت واقع ہوتا ہے اس لئے اس بل سے پہلے جو ہمزہ تھا اس کو گرا دیا گیا اور بل کو ہمزہ کے قائم مقام کر دیا گیا مصنف کے کلام سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک تو یہ کہ بل کبھی خبر میں بھی واقع ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ہ هل اتی علی الانسان حین من السدھر میں بل، قد کے معنی میں کلام خبری میں واقع ہے اور یہ بات اس طرح معلوم ہوئی کہ جب بقول مصنف استفہام میں بل کا وقوع کثیر ہے تو اس کے علاوہ میں یعنی خبر میں بھی اس کا وقوع ہوگا مگر کم ہوگا دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ جب بل، ہمزہ کے قائم مقام ہو گیا تو اس سے قد کے معنی ملتی ہو گئے یعنی اس میں قد کے معنی باقی نہ رہے بہر حال بل اپنے استعمال اصلی کے اعتبار سے قد کے معنی میں ہوتا ہے اور قد فعل کے خواص میں سے ہے یعنی قد صرف فعل پر داخل ہوتا ہے پس جب قد فعل کے خواص میں سے ہے تو بل جو قد کے معنی میں ہے وہ بھی فعل کے خواص میں سے ہوگا مگر چونکہ فرع کو من کل جب اصل کا حکم نہیں دیا جاتا ہے اس لئے قد کا اسم پر داخل ہونا تو بالکل ناجائز ہوگا اور بل کا اسم پر داخل ہونا جائز ہوگا البتہ اس میں یہ تفصیل ہوگی کہ اگر جملہ میں فعل ہے تو بل کا اسم پر داخل ہونا قبیح کے ساتھ جائز ہے اور اگر فعل نہیں ہے بلکہ جملہ کی دونوں طرفین اسم ہیں تو بغیر قبیح کے جائز ہے رہا یہ سوال کہ اگر جملہ کی دونوں طرفین اسم ہو جیسے بل زید قائم تو یہ قبیح کیوں نہیں ہے اور اگر جملہ کی ایک طرف اسم ہو اور ایک طرف فعل ہو جیسے بل زید عرف یہ قبیح کیوں ہے یعنی جب کہ دونوں مثالوں میں بل اسم پر داخل ہے تو دونوں کو قبیح ہونا چاہئے ایک قبیح اور ایک غیر قبیح کیوں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جب جملہ کی دونوں طرفین اسم ہوں گی جیسے بل زید قائم تو بل اپنے خیز میں فعل کو نہیں دیکھے گا اور جب بل اپنے خیز میں اپنے دوست فعل کو نہیں دیکھے گا تو وہ اس سے غافل ہو جائے گا اور وہ اس کو اس طرح بھول جائے گا کہ اس کی طرف اس کا میلان بھی نہ ہوگا اور جب بل فعل سے بالکل غافل ہو گیا اور اس کو بالکل بھول گیا تو اب اس میں صرف استفہام کے معنی ملحوظ ہوں گے قد جو فعل کا خاصہ ہے اس کے معنی ملحوظ نہ ہوں گے اور حرف استفہام چونکہ بغیر قباحۃ کے اسم پر داخل ہو سکتا ہے اس لئے بل زید قائم میں بل کا اسم پر دخول بغیر قباحۃ کے جائز ہوگا اس کے برخلاف جب خبر فعل ہو جیسے بل زید عرف تو اس صورت میں بل اپنے خیز میں فعل کو دیکھے گا تو بل کو اپنے معنی اصلی یعنی قد کے معنی میں ہونے کے اعتبار سے فعل کیساتھ جو دوستی ہے اسکو یاد آ جائے گی اور

وہ اس کا مشتاق ہوگا اور اس پرانے دوست کی طرف مائل ہوگا پس ایسی صورت میں اس کو ہرگز ہرگز برداشت نہیں کرے گا کہ اس کو اور اس کے دوست کے درمیان اسم حائل ہو اور اس کا اس کے دوست (فعل) کے ساتھ معانقہ نہ ہو اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں اس کا اسم پر داخل ہونا اگرچہ جائز ہے لیکن اس کو تکلیف پہنچانے کی وجہ سے قبیح ضرور ہے۔ اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: من فرق بین والدہ وولدها فرق اللہ بینہ و بین احبته یوم القیمۃ (ترمذی ص ۲۴۱ ج ۱)

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی ملک میں ایک باندی ہو اور اس کا ایک بیٹا ہو پھر وہ ان سے ایک کو فروخت کر دے اور دوسرے کو فروخت نہ کرے یا دونوں کو الگ الگ دو آدمیوں کے ہاتھ فروخت کر دے تو ان دونوں کے درمیان جدائی کرنے کی وجہ سے اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ اس کے اور اس کے دوستوں کے درمیان قیامت کے دن تفریق کرے گا فقہاء اس حدیث کی وجہ سے فرماتے ہیں کہ ماں اور بیٹے کے درمیان بیچ میں مذکورہ تفریق کرنا شرعاً جائز تو ہے مگر مکروہ یعنی قبیح ہے پس اسی طرح مذکورہ صورت میں اس کا اسم پر داخل کرنا جائز تو ہے مگر قبیح ہے۔

وہی ای ہل تخصص المضارع بالاستقبال بحکم الوضع کالمین وسوف فلا یصح ہل تضرب زیداً
فی ان یکون الضرب واقعاً فی الحال علی ما یفہم عرفاً من قوله وهو اخوک کما یصح اتضرب زیداً او هو
اخوک قصداً الی انکار الفعل الواقع فی الحال بمعنی انه لا ینبغی ان یکون ذلک لان ہل یتخصص المضارع
بالاستقبال فلا یصلح لانکار الفعل الواقع فی الحال بخلاف الهمزة وقولنا فی ان یکون الضرب واقعاً فی الحال
لیعلم ان هذا الامتناع جار فی کل ما یوجد فیہ قرینۃ تدل علی ان المراد انکار الفعل الواقع فی الحال سواء عمل
ذلک المضارع فی جملة حالۃ کقولک اتضرب زیداً وهو اخوک او لا کقوله تعالیٰ اتقولون علی اللہ ما لا
تعلمون وکقولک اتؤذی اباک واتشتم الامیر ولا یصح وقوع ہل فی هذه المواضع .

ترجمہ: اور وہ یعنی ہل فعل مضارع کو بحکم وضع استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے جیسے سین اور سوف پس ہل تضرب زیداً اس بارے میں صحیح نہ ہوگا کہ ضرب فی الحال واقع ہے جیسا کہ عرفاً اس کے قول ”وہو اخوک“ سے سمجھا جاتا ہے جیسا کہ صحیح ہے ”اتضرب زیداً“ وہو اخوک“ اس فعل کے انکار کا ارادہ کرتے ہوئے جو فی الحال واقع ہے یا اس معنی کہ اس کا ہونا مناسب نہیں ہے اس لئے کہ ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے پس فی الحال واقع ہونے والے فعل کا انکار صحیح نہیں ہوگا برخلاف ہمزہ کے۔ اور ہمارا قول فی ان یکون الضرب واقعاً فی الحال اس لئے ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ امتناع ہر ایسی جگہ جاری ہے جس میں ایسا قرینہ موجود ہو جو اس پر دلالت کرے کہ واقع فی الحال فعل کا انکار مقصود ہے برابر ہے کہ یہ فعل مضارع جملہ حایہ میں عمل کرے جیسے تیرا قول ”اتضرب زیداً وہو اخوک“ یا عمل نہ کرے جیسے باری تعالیٰ کا قول ”اتقولون علی اللہ ما لا تعلمون“ (کیا تم اللہ تعالیٰ پر ایسی بات کا افتراء کرتے ہو جس کو تم جانتے نہیں ہو) اور جیسے تیرا قول ”اتؤذی اباک واتشتم الامیر“ (کیا تو اپنے باپ کو تکلیف دیتا ہے اور کیا تو امیر کو گالی دیتا ہے) ان مواضع میں ہل کا آنا صحیح نہیں ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ وہ ہل جو استفہام کے معنی میں مستعمل ہے یعنی ہل استفہامیہ فعل مضارع کو بحکم استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے مطلب یہ ہے کہ فعل مضارع جو حال اور استقبال دونوں کا احتمال رکھتا ہے جب اس پر ہل استفہامیہ داخل کیا جائے گا تو استقبال کے ساتھ خاص ہو جائے گا اور اس میں حال کے معنی باقی نہ رہیں گے۔ شرح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ہل استفہامیہ کا فعل

مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کرنا قرآن کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ حکم وضع ہوگا یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ بل استفہامیہ کا فعل مضارع پر داخل ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ فعل مضارع استقبال کے ساتھ خاص ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ واضع نے جس طرح سین اور سوف کو اس بات کے لئے وضع کیا ہے کہ وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیں اسی طرح بل استفہامیہ کو اس بات کے لئے وضع کیا ہے کہ وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دے ہم نے بل استفہامیہ کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ بل جو قد کے معنی میں ہوتا ہے وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا ہے بلکہ وہ جس طرح استقبال پر داخل ہوتا ہے اسی طرح حال پر بھی داخل ہوتا ہے یہاں یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اگر بل بحسب الوضع فعل کو استقبال کے ساتھ خاص کرنے والا ہے تو ماضی کو بھی استقبال کے ساتھ خاص کرنے والا ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا قول فہل وجدتم ما وعد ربکم حقاً (کیا تم نے اس کو صحیح پایا جو تمہارے رب نے وعدہ کیا ہے) میں بل ماضی پر داخل ہے مگر اس کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے بلکہ ماضی کے معنی علی حالہ باقی ہیں۔ فاضل دسوقی نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ بل ان حروف میں سے نہیں ہے جو فعل کے معنی بدل دیتے ہیں کیونکہ بل دراصل قد کے معنی میں ہے اور قد فعل کے معنی کو متغیر نہیں کرتا ہے بل کا کام صرف اتنا ہے کہ مضارع جو حال اور استقبال دونوں کا احتمال رکھتا ہے ان میں سے ایک یعنی استقبال کے معنی کو متعین کر دے اور جب ایسا ہے تو سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا الحاصل بل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اور جب بل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے تو بل استفہامیہ کا ایسی جگہ استعمال کرنا درست نہ ہوگا جہاں حال کے معنی مقصود ہوں مثلاً ہل تضرب زیداً وھو اخوک مثال اس بات میں صحیح نہ ہوگی کہ ضرب فی الحال واقع ہے جیسا کہ عرفاً و ہواخوک سے سمجھا جا رہا ہے۔ اور صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بل تو استقبال کے لئے ہے یعنی وہ تو اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ تضرب میں صرف استقبال کے معنی ہوں اور جملہ حالیہ یعنی و ہواخوک اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ تضرب فعل میں صرف حال کے معنی ہوں کیونکہ جملہ حالیہ یعنی و ہواخوک کا مضمون فی الحال حاصل ہے اور حال کا مضمون اپنے عامل کے لئے قید ہوتا ہے پس جب حال کا مضمون یعنی اخوت فی الحال ثابت ہے اور عامل یعنی ضرب کو حال کے مضمون کے ساتھ متقید کر دیا گیا تو عامل بھی فی الحال واقع ہوگا بہر حال بل تقاضہ کرتا ہے کہ تضرب میں استقبال کے معنی ہوں اور جملہ حالیہ تقاضا کرتا ہے کہ تضرب میں حال کے معنی ہوں اور ان دونوں میں منافات ہے پس اجتماع متنافین کی وجہ سے یہ مثال صحیح نہیں ہے اس کے برخلاف التضرب زیداً وھو اخوک صحیح ہے باوجود یہ کہ اس مثال میں زمانہ حال میں فعل کے وقوع کا انکار مقصود ہے یعنی یہ مقصود ہے کہ تجھ کو اپنے بھائی زید کو مارنا نہیں چاہیے تھا شارح کہتے ہیں کہ یہ یعنی بل تضرب زیداً و ہواخوک کا صحیح نہ ہونا اور التضرب زیداً وھو اخوک کا صحیح ہونا اس لئے ہے کہ بل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے۔ لہذا اجتماع متنافین کی وجہ سے زمانہ حال میں فعل کے وقوع کا انکار جائز نہ ہوگا اور ہمزہ چونکہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا ہے اس لئے ہمزہ کو داخل کرنے کی صورت میں زمانہ حال میں وقوع فعل کا انکار جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں اجتماع متنافین لازم نہیں آتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ہم نے فی ان یکون الضرب واقعاً فی الحال کی قید اس لئے ذکر کی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ اجتماع یعنی مضارع پر دخول بل کا ممتنع ہونا ہر اس جگہ میں جاری ہوگا یعنی ہر اس جگہ میں مضارع کا داخل کرنا ممتنع ہوگا جہاں اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ یہاں فعل کے وقوع کا انکار فی الحال کیا جا رہا ہے خواہ وہ مضارع جملہ حالیہ میں عمل کرے جیسے التضرب زیداً وھو اخوک کہ اس میں تضرب فعل مضارع و ہواخوک جملہ حالیہ میں عامل ہے خواہ عمل نہ کرے یعنی جملہ حالیہ ہی نہ ہو کہ فعل مضارع اس میں عمل کرے جیسے اتقولون علی اللہ ما لا تعلمون اور جیسے اتؤذی اباک اور انقسم الامیر۔ علامہ دسوقی فرماتے ہیں کہ زیادہ واضح یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ہم نے مذکورہ قید اس

لئے ذکر کی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ فعل مضارع پر بل کا داخل کرنا ہر اس جگہ ممنوع ہے جہاں اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ وقوع فعل کا انکار فی الحال کیا جا رہا ہے قرینہ خواہ لفظیہ ہو جیسا کہ جب مضارع جملہ حالیہ میں عمل کرے جیسے ”اتضرَب زیداً و ہواخوک“ کیونکہ وہ ہواخوک اس بات پر قرینہ ہے کہ فعل ضرب کے وقوع کا فی الحال انکار کیا جا رہا ہے یا قرینہ حالیہ ہو جیسا کہ کتاب میں مذکور اگلی تین مثالوں میں قرینہ حالیہ کی وجہ سے وقوع فعل کا انکار فی الحال کیا جا رہا ہے اور قرینہ حالیہ تو بخ ہے اس طور پر کہ پہلی مثال میں افتراء پر اور دوسری مثال میں ایداء باپ پر اور تیسری مثال میں امیر کو گالی دینے پر تو بخ کی گئی ہے اور تو بخ یا تو اس فعل پر کی جاتی ہے جو فعل فی الحال واقع ہو یا اس پر کیجاتی ہے جو ماضی میں واقع ہو چکا ہو۔ اس فعل پر تو بخ نہیں کی جاتی جو آئندہ زمانہ میں واقع ہوگا۔ ان تینوں مثالوں میں خطاب چونکہ ان کی افتراء، ایداء اور شتم کے فوراً بعد کیا گیا ہے اور خطاب اور ان چیزوں کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے اسلئے ان تینوں مثالوں میں زمانہ حل میں وقوع فعل کا انکار ہوگا۔ الحاصل اجتماع تینوں کے لازم آنے کی وجہ سے ان مواقع میں ہمزہ کی جگہ بل کا داخل کرنا درست نہ ہوگا۔

ومن العجائب ما وقع لبعضهم في شرح هذا لموضع من ان هذا لامتناع بسبب ان الفعل المستقبل لا يجوز تقيده بالحال او اعماله فيها ولعمري ان هذا لفريه ما فيها مريه اذ لم ينقل عن احد من النحاة امتناع مثل سيحني زيد راكبا وما ضرب زيد وهو بين يدي الامير كيف وقد قال الله تعالى سيدخلون جهنم داخرين وانما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار مهطعين وفي الحماسة شعر

ساغسل عني العار بالسيف جالباً : . على قضاء الله ما كان جالباً

وامثال هذه اكثر من ان تحصى .

ترجمہ: اور تعجب خیز بات وہ ہے جو اس مقام کی شرح میں بعض شرح سے واقع ہوئی ہے کہ یہ امتناع اس سبب سے ہے کہ فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کرنا یا اس کو اس میں عامل قرار دینا جائز نہیں ہے اور مجھے اپنی زندگی کی قسم یہ ایسا جھوٹ ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے اس لئے کہ سیحنی زید راکباً اور سا ضرب زیداً وہ بین یدی الامیر جیسی مثالوں کا ممنوع ہونا کسی نحوی سے منقول نہیں ہے کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”سیدخلون جہنم داخرین“ اور ”انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار“ مهطعين اور حماسہ میں ہے میں اپنے آپ سے تلوار کے ذریعہ عار دور کر دوں گا۔ درآ نخلک اللہ کا حکم لائے مجھ پر جو کچھ بھی لائے اور اس طرح کی مثالیں اتنی ہیں جن کو شمار نہیں کیا جاسکتا ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ علامہ شیرازی وغیرہ بعض حضرات نے ہل تضرَب زیداً و ہواخوک کے عدم جواز کا ہمارے بیا ان کردہ سبب کے علاوہ جو سبب بیان کیا ہے وہ انتہائی تعجب خیز اور مضحکہ خیز ہے اور وہ سبب یہ ہے کہ بل جب مضارع پر داخل ہوگا تو وہ اسکو مخصوص طریقہ پر استقبال کے معنی میں کردے گا پھر اس فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا حالانکہ فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ حال اور استقبال کے زمانہ میں عدم مقارنت ہوتی ہے اور قید اور مقید کا ایک زمانہ میں مقارن ہونا ضروری ہے پس مثال مذکور میں چونکہ فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور فعل مستقبل حال میں عامل ہے اس لئے اس کا تقاضہ یہ ہوگا کہ استقبال اور حال دونوں کا زمانہ ایک ہو حالانکہ یہ بات بالکل ناممکن ہے اسی وجہ سے مذکورہ مثال ناجائز ہے۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی اپنی زندگی کی قسم کھا کر فرماتے ہیں کہ یہ ایسا جھوٹ ہے جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہے کیونکہ سیحنی زید راکباً میں جی فعل سین کی وجہ سے مستقبل ہے اور اس کو حال یعنی وہو بین یدی الامیر کے ساتھ مقید کیا گیا ہے حالانکہ کوئی نحوی ان مثالوں کے عدم جواز اور امتناع کا قائل نہیں ہے

شارح نے دو مثالیں لا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ حال جس کے ساتھ فعل مستقبل مقید کیا گیا ہے مفرد ہو یا جملہ ہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی نحو یوں کے نزدیک دونوں مثالیں جائز ہیں۔ پھر ترقی کر کے شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات کا بیان کردہ سبب کیسے صحیح ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”مسيدخلون جهنم داخرين“ (وہ لوگ عنقریب جہنم میں داخل ہوں گے درآنحالیہ ذلیل ہوں گے) ملاحظہ کیجئے اس آیت میں سین کی وجہ سے دخول استقبال ہے مگر حال یعنی داخرین کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے انما یؤخرهم لیوم تشخص فیہ الابصار مہطعین، (وہ ان کو ایسے دن کے لئے ڈھیل دیتا ہے جس میں آنکھیں چڑھ جائیں گی درآنحالیہ وہ دھڑرتے ہوں گے) دیکھئے یہاں بھی یوم قیامت کے لئے تاخیر استقبال ہے مگر اس کو حال یعنی مہطعین کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور دیوان حماسہ میں ہے کہ سب غسل غنی العار بالسیف جالباً: علی قضاء اللہ ما کان جالباً (میں اپنے اوپر سے تلوار کے ذریعہ عار دور کر دوں گا درآنحالیہ لکہ اللہ کا حکم لائے جو کچھ بھی لائے) ملاحظہ کیجئے اس شعر میں بھی غسل سین کی وجہ سے استقبال ہے مگر اس کو حال یعنی جالباً کے ساتھ مقید کیا گیا ہے ان کے علاوہ بے شمار مثالیں ایسی ہیں جب میں فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کیا گیا ہے پس اگر بل تقرب زید او ہوا خوگ کے عدم جواز کا سبب فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کرنا ہوتا تو باری تعالیٰ کے کلام میں اور فصحاء کے کلام میں فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہوتا۔ الحاصل ان حضرات کا یہ سبب بیان کرنا انتہائی مہمل اور لغو ہے۔

واعجب من هذا انه لما سمع قول النحاة انه يجب تجريد صدر الجملة الحالية عن علم الاستقبال لتنافي الحال والاستقبال بحسب الظاهر علی ما سند کره حتى لا يجوزياتینی زید سیر کب اولن یر کب فہم منه انه يجب تجريد الفعل العامل فی الحال عن علامة الاستقبال حتى لا یصح تقييد مثل هل تضرب وستضرب ولن تضرب بالحال واورد هذا المثل دليلاً علی ما ادعاه ولم ينظر فی صدر هذا المثل حتى يعرف انه لبیان امتناع تصدير الجملة الحالية بعلم الاستقبال .

ترجمہ: اور اس سے زیادہ تعجب خیز بات یہ ہے کہ جب قائل نے نجات کے اس قول کو سنا کہ جملہ حالیہ کے شروع کو علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے حال اور استقبال میں بظاہر منافات ہونے کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب ذکر کریں گے یہاں تک یا تینی زید سیر کب یا لن یر کب جائز نہ ہوگا اس سے سمجھ بیٹھا کہ علامت استقبال سے اس فعل کو خالی کرنا ضروری ہے جو حال میں عامل ہو حتیٰ کہ بل تضرب، ستضرب اور لن تضرب کو حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اور اس مثال کو اپنے مدعی کے دلیل میں لے آیا اور اس مثال کے شروع کو کبھی نہ دیکھا یہاں تک کہ جان لیتا کہ یہ مثال تو جملہ حالیہ کو علامت استقبال کے ساتھ شروع کرنے کے امتناع کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔

تشریح: علامہ تفتازانی، علامہ شیرازی وغیرہ بعض حضرات کا تسخر کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ گذشتہ بات سے بھی زیادہ تعجب خیز بات ایک اور ہے مگر اس تعجب خیز بات سے پہلے راقم سطور کی بات ملاحظہ فرمائیے۔ وہ بات یہ ہے کہ نحاة جملہ حالیہ میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ جملہ حالیہ کو علامت استقبال سے شروع نہ کیا جائے یعنی نجات کے نزدیک جملہ حالیہ کا علامت استقبال سے خالی ہونا ضروری ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حال اور استقبال کے درمیان بظاہر منافات ہے انشاء اللہ اس کی تفصیل باب فصل ووصل کے آخر میں بحث الحال میں تذنیب کے عنوان سے ذکر کریں گے علامت استقبال سے مراد سین، سوف، بل، لن ہے یہاں شارح نے بظاہر کا لفظ اس لئے ذکر کیا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ نفس الامر میں ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ ہمارا کلام حال نحوی میں ہے یعنی اس حال میں کلام ہے جو ترکیب میں حال واقع ہوتا ہے اور یہ حال استقبال کے منافی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس حال کا زمانہ ماضی بھی ہوتا ہے حال بھی ہوتا ہے اور مستقبل

بھی ہوتا ہے اس لئے کہ حال نحوی کا اپنے عامل سے مقارن ہونا ضروری ہے لہذا جو زمانہ اس کے عامل کا ہوگا وہی زمانہ اس کا ہوگا خواہ وہ زمانہ ماضی ہو خواہ حال ہو خواہ مستقبل ہو۔ اور جو حال نفس الامر میں استقبال کے منافی ہوتا ہے وہ حال نحوی نہیں ہے بلکہ حال زمانی ہے جو ماضی اور مستقبل کے مقابل ہے الحاصل نحویوں کے نزدیک حال نحوی اور استقبال کے درمیان بظاہر منافات کی وجہ سے جملہ حالیہ کا علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے چنانچہ یاتینسی زید سیر کب یا یاتینسی زید لن یو کب کہنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں میں جملہ حالیہ (سیر کب) علامت استقبال سے خالی نہیں ہے۔ علامہ مفتازانی کہتے ہیں کہ علامہ شیرازی وغیرہ دانائے روزگار حضرات نے جب نحویوں کا یہ کلام سنا کہ جملہ حالیہ کا علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے تو انھوں نے اس سے یہ سمجھا کہ وہ فعل جو حال میں عامل ہوتا ہے اس کا علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے حتیٰ کہ بل تقرب، حضرب اور لن تقرب کو حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہوگا یعنی بل تقرب زید و ہوراکب، ستضرب زید و ہوراکب اور لن تقرب زید و ہوراکب کہنا صحیح نہیں ہوگا اور پھر ان حضرات نے اپنے دعویٰ پر اس مثال کو یعنی یاتینسی زید سیر کب یا یاتینسی زید لن یو کب کو دلیل کے طور پر پیش کر دیا اور اس مثال کے شروع میں دیکھا تک نہیں کیونکہ یہ حضرات اگر اس مثال کے شروع میں نظر ڈال لیتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ اس مثال کا آغاز شروع علامت استقبال سے خالی ہے یہ مثال تو اس بات کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ جملہ حالیہ کا علامت استقبال کے ساتھ شروع کرنا ممتنع ہے حاصل کلام یہ ہے کہ ان حضرات نے نحویوں کے کلام سے جو سمجھا اولاً تو وہ غلط ہے پھر اپنی تائید میں جس مثال کو دلیل بنا کر پیش کیا ہے وہ غلط ہے اس لئے ان کی فہم و دانش پر تعجب بالائے تعجب ہے بلکہ ماتم ہے۔

ولاختصاص التصديق بها اي لكون هل مقصورة على طلب التصديق وعدم مجيئها لغير التصديق كما ذكر فيما سبق وتخصيصها المضارع بالاستقبال كان لها مزيد اختصاص بما كونه زمانياً اظهر ما موصولة وكونه مبتداء وخبره اظهر وزمانياً خبر الكون اي بالشئ الذي زمانيته اظهر كالفعل فان الزمان جزء من مفهومه بخلاف الاسم فانه انما يبدل عليه حيث يبدل بعروضه له اما اقتضاء تخصيصها المضارع بالاستقبال لمزيد اختصاصها بالفعل فظاهر واما اقتضاء كونها لطلب التصديق فقط لذلك فلان التصديق هو الحكم بالثبوت او الانقضاء والنفي والاثبات انما يتوجهان الى المعاني والاحداث التي هي مدلولات الافعال لا الى الذوات التي هي مدلولات الاسماء .

ترجمہ: اور اس لئے کہ بل تصدیق کے ساتھ خاص ہے یعنی اس لئے کہ بل طلب تصدیق پر منحصر ہے اور وہ غیر تصدیق کے لئے نہیں آتا جیسا کہ سابق میں ذکر کر لیا گیا اور اس وجہ سے کہ بل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اس کے لئے اس کے ساتھ مزید اختصاص ہے جس کا زمانی ہونا اظہر ہو۔ ماموصولہ ہے اور کونہ مبتداء ہے اور اس کی خبر اظہر ہے اور زمانی کون مصدر کی خبر ہے یعنی اس شی کے ساتھ جس کا زمانی ہونا اظہر ہو جیسے فعل اس لئے کہ زمانہ فعل کے مفہوم کا جزء ہے برخلاف اسم کے کیونکہ اسم زمانہ پر جود لالت کرتا ہے سو اس طور پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ اسم کو عارض ہے بہر حال بل کا مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کرنا بل کے فعل کے ساتھ مزید اختصاص کو مقتضی ہے سو یہ ظاہر ہے اور بہر حال بل کا صرف طلب تصدیق کے لئے ہونا بل کے فعل کے ساتھ مزید اختصاص کا مقتضی ہے سو اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیق نام ہے ثبوت یا انتفاء کے حکم کا اور نفی اور اثبات معانی اور ان احداث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو افعال کے مدلولات ہیں نہ کہ ان ذوات کی طرف جو اسماء کے مدلولات ہیں۔

تشریح: اس عبارت کو حل کرنے سے پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمائیں کہ اسم کے مقابلے میں فعل کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہے یعنی زمانہ کا ظہور فعل سے زیادہ ہوتا ہے اسم سے اس درجہ کا ظہور نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زمانہ فعل نحوی کے مفہوم کا جزء ہے کیونکہ فعل نحوی تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے (۱) معنی حدی (۲) نسبت الی فاعل ما (۳) زمانہ۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ کل کی دلالت اس کے جزء پر زیادہ ظاہر ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو فعل کا زمانی ہونا بلاشبہ زیادہ ظاہر ہوگا اور ہر اسم تو وہ زمانہ پر بحسب الوضع دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ اس طور پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ وصف بن کر اس طرح عارض ہوتا ہے جس طرح لازم ملزوم کو عارض ہوتا ہے جیسے انا ضارب الآن یا انا ضارب غدا۔ اور یہ اس لئے ہے کہ اسم فاعل ایسی ذات کے لئے موضوع ہے جس کے ساتھ حدث قائم ہو اور حدث کے لوازم میں سے ایسا زمانہ ہے جس میں وہ واقع ہو پس نتیجہ یہ نکلا کہ اسم فاعل کے لئے زمانہ لازم ہے حاصل یہ کہ فعل من حیث الفعل بحسب الوضع زمانہ سے جدا نہیں ہوتا ہے اور اسم من حیث الاسم بحسب الوضع زمانہ سے جدا ہوتا ہے اور یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ زمانہ جب اسم کے لئے وصف و عکرواقع ہو تو اسم کو عارض اور لازم ہوتا ہے۔ الحاصل اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اسم کے مقابلہ میں فعل کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہے۔ اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ مصنف اس عبارت میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کلمہ بل کو ایسی چیز کے ساتھ زیادہ تعلق اور اختصاص ہے جس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہو اور وہ فعل ہے یعنی اسم کے مقابلہ میں فعل کے ساتھ بل کا زیادہ تعلق اور اختصاص ہے چنانچہ بل اسم کے مقابلہ میں فعل پر زیادہ داخل ہوتا ہے فاضل مصنف نے اس معلول کی دو علییں بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ کلمہ بل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اور غیر تصدیق کی طلب کے لئے نہیں آتا جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے اور دوسری علت یہ ہے کہ کلمہ بل فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے فاضل مصنف نے عام عادت کے خلاف علت پہلے ذکر کی ہے اور معلول بعد میں الحاصل ان دونوں علتوں میں سے ہر ایک اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بل کا ایسی چیز کے ساتھ زیادہ تعلق ہو جس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہو یعنی فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہو۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی نے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بل کا مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کرنا اس بات کا متقاضی ہے کہ بل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے سو یہ بات بالکل ظاہر ہے اس طور پر کہ بل جب فعل مضارع کو زمانہ استقبال کے ساتھ خاص کرے گا تو بل کا فعل کے ساتھ یقیناً ارتباط اور تعلق ہوگا کیونکہ فعل مضارع، مطلق فعل کی نوع ہے اور جس چیز کا نوع کے ساتھ تعلق ہوگا اس کا جنس کے ساتھ تعلق ہوگا پس بل جس کا فعل مضارع کے ساتھ تعلق ہے اس کا مطلق فعل کے ساتھ بھی تعلق ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جب بل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کرے گا تو مضارع میں یقیناً بل کی تاثیر ہوگی اور مضارع میں بل کی تاثیر اس بات کی دلیل ہے کہ بل کا جنس فعل کے ساتھ کچھ زائد تعلق ہے اور بل کا صرف طلب تصدیق کے لئے ہونا اس بات کا متقاضی ہے کہ بل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے۔ سو اس کی دلیل یہ ہے کہ تصدیق نام ہے ثبوت یا انتفاء کے حکم کا اور نفی اور اثبات معانی اور احداث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور معانی اور احداث افعال کے مدلولات ہیں ذوات جو اسماء کے مدلولات ہیں ان کی طرف متوجہ نہیں ہوتے ہیں پس چونکہ بل تصدیق کے طلب کے لئے ہے اور تصدیق ثبوت یا انتفاء کے حکم کا نام ہے اور ثبوت اور انتفاء متوجہ ہوتے ہیں یہ معانی اور احداث کی طرف اور معانی اور احداث افعال کے مدلولات ہیں اس لئے بل کا فعل کیسا تھ زیادہ تعلق ہوگا مگر اس دوسری دلیل پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس دلیل کا تقاضہ تو یہ ہے کہ جملہ اسمیہ پر بل کا دخول ناجائز ہو کیونکہ بل ایسی چیز پر داخل ہوتا ہے جو معانی اور احداث پر دلالت کرتی ہو اور اسم معانی اور احداث پر دلالت نہیں کرتا ہے لہذا جملہ اسمیہ پر بل کا دخول ناجائز ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بل جملہ اسمیہ پر بھی داخل ہوتا ہے اگرچہ جملہ فعلیہ کے مقابلہ میں کم داخل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ معانی اور احداث جس طرح افعال کے مدلولات ہیں اسی طرح اسماء مشتقہ کے بھی مدلولات ہیں لیکن افعال کے مدلولات بطریق اصالت ہیں اور اسماء مشتقہ کے مدلولات بطریق تبعیت ہیں

پس اسی وجہ سے مل کا افعال کے ساتھ زیادہ تعلق ہے اور اسماء مشتقہ کے ساتھ کم تعلق ہے شارح کی عبارت میں بھی ہی مدلولات الافعال سے مراد ہی مدلولات الافعال بطریق الاصلت ہے۔

(فوائد) شارح نے ہما کو نہ زمانیا اظہر کی ترکیب بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماموصولہ ہے اور کون مصدر ناقص ہے ضمیر اس کا اسم ہے زمانیا اس کی خبر ہے کون مصدر اپنے اسم اور خبر سے مل کر مبتداء اور اظہر اس کی خبر سے ملکر صمد۔ موصول اپنے صلہ سے مل کر باحرف جار کا مجرور، شارح کی عبارت میں معانی اور احداث سے مراد وہ صفات ہیں جو قائم بالغیر ہو اور ذوات سے مراد وہ امور ہیں جو قائم بذاتہا ہو۔ جمیل احمد غفرلہ والہ یہ

ولهذا ای ولان لها مزید اختصاص بالفعل کان فهل انتم شاکرون ادل علی طلب الشکر من فهل تشکرون وفهل انتم تشکرون مع انه مؤکد بالتکریر اذ انتم فاعل فعل مخذوف لان ابراز ما سيجدد فی معرض الثابت ادل علی کمال العناية بحصوله من ابقائه علی اصله کما فی هل تشکرون وهل انتم تشکرون لان هل فی هل تشکرون وهل انتم تشکرون علی اصلها لکونها داخله علی الفعل تحقیقاً فی الاول وتقديرأ فی الثانی وفهل انتم شاکرون ادل علی طلب الشکر من افانتم شاکرون ایضاً وان کان للثبوت باعتبار کون الجملة اسمیه لان هل ادعی للفعل من الهمزة فترکه معها ای ترک الفعل مع هل ادل علی ذلک ای علی کمال العناية بحصول ما سيجدد ولهذا ای ولان ادعی للفعل من الهمزة لا یحسن هل زید منطلق الا من البلیغ لانه الذی یقصد به الدلالة علی الثبوت وابرز ما سيجدد فی معرض الموجود .

ترجمہ: اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ مل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے فهل انتم شاکرون، فهل تشکرون اور فهل انتم تشکرون کی بنسبت طلب شکر پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے باوجودیکہ فهل انتم شاکرون تکرار کی وجہ سے مؤکد ہے اس لئے کہ انتم فعل مخذوف کا فاعل ہے کیونکہ آئندہ موجود ہونے والی چیز کو ثابت کی صورت میں ظاہر کرنا اس کو اس کی اصل پر باقی رکھنے کی بہ نسبت اس کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے جیسا کہ تشکرون اور مل انتم تشکرون میں ہے اس لئے کہ مل انتم تشکرون اور مل انتم تشکرون میں کلمہ مل اپنی اصل پر ہے کیونکہ وہ اول میں تحقیقاً فعل پر داخل ہے اور ثانی میں تقدیراً اور فهل انتم شاکرون، افانتم شاکرون کی بہ نسبت بھی طلب شکر پر زیادہ دال ہے اگرچہ یہ جملہ اسمیہ ہونے کے اعتبار سے ثبوت کیلئے ہے کیونکہ مل ہمزہ کے بہ نسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے پس فعل کو مل کے ساتھ ترک کرنا اس پر یعنی آئندہ ہونے والی چیز کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے اور اس وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ مل ہمزہ کی بہ نسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے مل زید منطلق جائز نہیں ہوگا مگر بلیغ سے اس لئے کہ ثبوت پر دلالت کا اور آئندہ ہونے والی چیز کو موجود کی صورت میں ظاہر کرنے کا ارادہ بلیغ ہی کر سکتا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مل کا چونکہ فعل کے ساتھ کچھ زائد تعلق ہے جیسا کہ سابق میں ثابت کیا گیا ہے اس لئے 'مل انتم شاکرون' مل تشکرون اور مل انتم تشکرون کی بنسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا باوجودیکہ مل انتم تشکرون تکرار فعل کی وجہ سے مؤکد ہے اس طور پر کہ انتم فعل مخذوف کا فاعل ہے اور تقدیر عبارت مل تشکرون تشکرون ہے پس فعل اول کو حذف کر دیا گیا اور ضمیر متصل چونکہ بغیر فعل کے نہیں آتی ہے اس لئے ضمیر متصل کو ضمیر منفصل کے ساتھ تبدیل کر کے انتم لایا گیا الحاصل مل انتم تشکرون اگرچہ تکرار فعل کی وجہ سے مؤکد ہے مگر اس کے باوجود مل انتم شاکرون حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب کسی چیز کی حصول کی

زیادہ رغبت اور زیادہ چاہت ہوتی ہے اور اس سے عنایت اور توجہ زیادہ متعلق ہوتی ہے تو اس کو بجائے ایسے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرنے کے جو آئندہ زمانہ پر دلالت کرے ایسے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں جو زمانہ حال پر دلالت کرتا ہو پس بل تشکرون اور بل اتم تشکرون یہ دونوں اپنی اصل پر ہیں اس طور پر کہ پہلی ترکیب میں بل ھقیقۃً فعل پر داخل ہے اور دوسری ترکیب میں تقدیراً فعل پر داخل ہے کیونکہ بل کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ فعل مضارع پر داخل ہو اور اس کو استقبال کے ساتھ خاص کر دے اور بل اتم تشکرون میں بل چونکہ جملہ اسمیہ پر داخل ہے اور جملہ اسمیہ کی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے امر پر دلالت کرتا ہے جو فی الحال ثابت ہو پس بل تشکرون اور بل اتم تشکرون بل کی وجہ سے چونکہ مستقبل کے صیغے ہیں اور ان میں شکر کا حصول آئندہ زمانہ کے ساتھ مقید ہے اس لئے ان ترکیبوں میں حصول شکر کی طرف زیادہ رغبت ظاہر نہ ہوگی اور بل اتم تشکرون چونکہ کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ یہ فی الحال حصول شکر پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس ترکیب میں حصول شکر کی طرف زیادہ رغبت ہوگی پس حصول شکر جو آئندہ زمانہ میں موجود ہونے والا تھا اس کو امر ثابت فی الحال کی صورت میں ظاہر کرنا چونکہ اس کے حصول کی طرف کمال رغبت اور کمال عنایت پر زیادہ دلالت کرتا ہے بمقابلہ اس کے کہ اس کو اس کی اصل پر باقی رکھا جائے اس لئے بل اتم تشکرون، بل تشکرون اور بل اتم تشکرون کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا۔ آپ اس کو اختصار کے ساتھ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس چیز کو جو آئندہ زمانہ میں موجود ہونے والی ہو امر ثابت فی الحال کی صورت میں ظاہر کرنا چونکہ اس چیز کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت کرتا ہے اس لئے بل اتم تشکرون، بل تشکرون اور بل اتم تشکرون کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ بل اتم تشکرون، اتم تشکرون کی بہ نسبت بھی حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرتا ہے اگرچہ جملہ اسمیہ ہونے کی وجہ سے اتم تشکرون ثبوت کے لئے ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ بل ہمزہ کے مقابلہ میں فعل کو زیادہ چاہتا ہے لہذا بل کیساتھ فعل کو حذف کرنا آئندہ موجود ہونے والی چیز کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دال ہوگا اور ہمزہ کے ساتھ فعل کو حذف کرنا اس قدر دال نہ ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ فعل کا طالب ہمزہ بھی ہے اور بل بھی مگر بل کی طلب زیادہ ہے حتیٰ کہ بل کے بعد فعل کا ہونا لازم کے مرتبہ میں ہے اور ہمزہ کے بعد فعل کا آنا لازم کے مرتبہ میں نہیں ہے اور لازم کا ترک کسی نکتہ ہی کی وجہ سے ہو سکتا ہے مثلاً شدت اعتناء، اہتمام اور شدت طلب یعنی جب کسی لازم کو ترک کیا جائے گا تو اس کے لئے کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور ہوگا اور وہ نکتہ شدت اعتناء، اہتمام اور مطلوب کی طرف رغبت ہے۔ اس کے برخلاف اگر غیر لازم کو ترک کیا گیا تو اس کے لئے کسی نکتہ کی ضرورت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو بل کے بعد فعل کو ترک کرنا بھی مطلوب کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دال ہوگا اور جب بل کے بعد فعل کو ترک کرنا بھی مطلوب کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دال ہے تو بل اتم تشکرون، اتم تشکرون کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دال ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ بل ہمزہ کی بہ نسبت چونکہ فعل کو طالب زیادہ ہے اس لئے بل زید مطلق بلیغ کی طرف سے کہا گیا تو مستحسن ہوگا اور اگر غیر بلیغ کی طرف سے کہا گیا تو قبیح ہوگا کیونکہ بل کے بعد فعل کو ترک کرنے سے ثبوت پر دلالت اور غیر موجود کو موجود کی جگہ میں ظاہر کرنے کا جو نکتہ ہے بلیغ تو اس کا اعتبار کر سکتا ہے غیر بلیغ اس کا اعتبار نہیں کر سکتا لہذا یہ کلام بلیغ سے صادر ہوگا تو اس کے نزدیک یہ نکتہ اور یہ معنی لطیف ہی منظور الیہ اور مقصود ہوں گے اور بل چونکہ فعل کا مقتضی ہے اور یہاں اس کی جگہ اسم لایا گیا ہے اس لئے یہ کلام خلاف مقتضی ظاہر ہوگا اور کسی نکتہ کی وجہ سے کلام کو خلاف مقتضی ظاہر کرنا فن بلاغت میں سے ہے اور فن بلاغت کا ارتکاب بلاشبہ مستحسن ہے پس بل زید مطلق کا بلیغ آدمی سے صدور بلاشبہ مستحسن ہوگا اور غیر بلیغ چونکہ اس نکتہ کا اعتبار کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اس غیر بلیغ آدمی نے لفظ یعنی بل کے استعمال اپنی نادانی کی وجہ سے بے موقع کیا

ہے نہ کسی نکتہ اور معنی لطیف کی وجہ سے اور کسی لفظ کا بے موقع استعمال چونکہ کتبچ ہوتا ہے اس لئے بل زیر منطلق کا غیر بلغ سے صدر قبیح ہوگا۔
(نواکد) بل اتم شاکرون جس طرح اتم شاکرون کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دال ہے اسی طرح تشکرون اور اتم تشکرون کی بہ نسبت زیادہ دال ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہاں چھ صورتیں ہیں کیونکہ استفہام بل کے ذریعہ ہوگا یا ہمزہ کے ذریعہ پھر ان میں سے ہر ایک جملہ فعلیہ پر داخل ہوگا یا ایسے جملہ اسمیہ پر داخل ہوگا جس کی خبر فعل ہو اور یا ایسے جملہ اسمیہ پر داخل ہوگا جس کی خبر بھی اسم ہو پس بل اتم شاکرون بہ نسبت باقی پانچ قسموں کے حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے (دسوقی) (جمیل احمد غفر لہ ولوالدیہ)

وہی ای ہل قسمان بسیطة وہی التی یطلب بها وجود الشئ او لا وجودہ کقولنا هل الحركة موجودة او لا موجودة ومركبة وہی التی یطلب بها وجود شئ لشيئ او لا وجودہ کقولنا هل الحركة دائمة او لا دائمة فان المطلوب وجود الدوام للحركة او لا وجودہ لها وقد اعتبر في هذه شيان غير الوجود وفي الاولى شئ واحد فكانت مركبة بالنسبة الى الاولى وهي بسیطة بالنسبة اليها.

ترجمہ: اور وہ یعنی بل کی دو قسمیں ہیں۔ سبطہ اور وہ ہے جس کے ذریعہ وجودی یا لا وجودی کو طلب کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول بل الحركة موجودة او لا موجودة۔ اور مرکبہ، اور وہ ہے جس کے ذریعہ ایک شئی کے وجود کو دوسری شئی کے لئے یا ایک شئی کے عدم وجود کو دوسری شئی کے لئے طلب کیا جاتا ہو جیسے ہمارا قول بل الحركة دائمة او لا دائمة اس لئے کہ حرکت کے لئے وجود دوام یا اسکے لئے اس کا لا وجود دوام مطلوب ہے اس میں وجود کے علاوہ دو چیزیں معتبر ہیں اور اول میں ایک چیز پس یہ اول کی طرف نسبت کرتے ہوئے مرکبہ ہوگا اور وہ مرکبہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے سبطہ ہوگا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ بل کی دو قسمیں ہیں (۱) سبطہ (۲) مرکبہ۔ سبطہ کے دو معنی ہیں ایک تو یہ کہ اس کا کوئی جز نہ ہو جیسے جو ہر فرد۔ دوم اقل اجزاء کو اس کے مقابل کی طرف نسبت کرتے ہوئے سبطہ کہا جاتا ہے دوسرے معنی کے اعتبار سے سبطہ امر نسبی اور امر اضافی ہے اور یہاں یہی معنی مراد ہیں یہ بھی خیال رہے کہ بل کا سبطہ ہونا اور مرکب ہونا اس کے مدخول کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ الحاصل بل کی دو قسمیں ہیں ایک بل سبطہ دوم بل مرکبہ۔ بل سبطہ وہ بل ہے جس کے ذریعہ شئی کے وجود خارجی یا لا وجود خارجی کو طلب کیا جاتا ہے جیسے هل الحركة موجودة او لا موجودة میں حرکت کے وجود خارجی یا لا وجود خارجی کو طلب کیا گیا ہے اور مسائل کا منشاء یہ ہے کہ حرکت خارج میں ثابت ہے یا خارج میں ثابت نہیں ہے بلکہ امر وہی ہے بل چونکہ طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے بل سبطہ کے ذریعہ وجود شے کے وقوع کی تصدیق کو طلب کیا جاتا ہے اس طور پر کہ بل کا مدخول موضوع ہوگا اور وجود اس پر محمول ہوگا جیسے هل زيد موجود اور هل النار موجودة یعنی کیا خارج میں زید کے لئے وجود ثابت ہے اور کیا خارج میں آگ کے لئے وجود اور تحقق ثابت ہے۔ الحاصل بل سبطہ سے موضوع اور اس کے وجود کے درمیان کی نسبت کے وقوع یا عدم وقوع کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے۔ مصنف کے کلام میں شئی سے موضوع مراد ہے اور وجود جو محمول واقع ہوتا ہے اس سے وجود خارجی یعنی تحقق فی الخارج مراد ہے وجود بمعنی نسبت مراد نہیں ہے پس هل الحركة موجودة او لا موجودة اس وقت کہنا درست ہوگا جب متکلم کو پہلے سے حرکت مطلقہ (جسم کا ایک چیز سے دوسرے چیز کی طرف نکلنا) معلوم ہو اور سوال کا منشاء یہ ہوگا کہ حرکت مطلقہ جو مجھے پہلے سے معلوم ہے وہ خارج میں متحقق اور ثابت ہے یا ثابت اور متحقق نہیں ہے بلکہ امر اعتباری وہی ہے۔ شارح کی عبارت لا موجودہ پر یہ اعتراض ہوگا کہ بل اگرچہ طلب تصدیق کے لئے آتا ہے لیکن یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ

منفی پر داخل نہیں ہوتا ہے اور یہاں بل، لاموجودہ منفی پر داخل ہے لہذا یہ کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ بل منفی پر داخل نہیں ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ بل منفی پر مستقلاً داخل نہیں ہوگا چنانچہ بل الحركۃ لاموجودہ کہنا صحیح نہ ہوگا۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ تبعاً بھی منفی پر داخل نہ ہوگا بلکہ تبعاً منفی پر داخل ہو سکتا ہے اور لاموجودہ سے شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ بل کو صرف منفی پر داخل کر کے سوال کیا جائے اور هل الحركة لا موجودہ کہا جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ مستقلاً تو بل مثبت پر داخل کیا جائے مگر سوال احد الامرین (ایجاب و سلب) کے بارے میں کیا جائے چنانچہ یہ کہا جائے بل الحركۃ موجودہ او لاموجودہ اس صورت میں بل منفی پر داخل تو ہوگا مگر مستقلاً داخل نہیں ہوگا بلکہ تبعاً داخل ہوگا۔ بل مرکبہ کی تعریف کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ بل مرکبہ وہ بل ہے جس کے ذریعہ ثبوت ثلثی یا عدم ثبوت ثلثی کو طلب کیا جاتا ہے یہاں وجود سے مراد ثبوت بمعنی نسبت ہے یعنی بل مرکبہ میں وجود سے مراد وہ نسبت ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے اور بل سبطہ میں وجود سے مراد تحقق فی الخارج ہے جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا۔ پس ہمارے قول هل الحركة دائمة او لا دائمة میں بل مرکبہ ہے کیونکہ یہاں بل کے ذریعہ حرکت کے لئے ثبوت دوام یا عدم ثبوت دوام کو طلب کیا گیا ہے یعنی یہ بات تو متکلم کو پہلے سے معلوم ہے کہ حرکت خارج میں متحقق ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ حرکت دائمی طور پر ثابت کیا جاتا ہے یا غیر دائمی طور پر۔ اسی کو دریافت کرنے کے لئے هل الحركة دائمة او لا دائمة کہا گیا ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جس طرح بل سبطہ کے ذریعہ وجودی کو طلب کیا جاتا ہے اسی طرح بل مرکبہ کے ذریعہ بھی وجودی کو طلب کیا جاتا ہے لہذا ان دونوں میں کیا فرق رہا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں (۱) رابطی (۲) غیر رابطی۔ رابطی سے مراد تو وہ نسبت ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے۔ یہ نسبت ہر قضیہ میں پائی جاتی ہے اور بل مرکبہ میں وجود سے مراد یہ ہی نسبت ہے اور غیر رابطی وجود وہ ہے جو بذاتہ مطلوب ہوتا ہے وہ موضوع اور محمول کے درمیان ربط کے لئے نہیں ہوتا جیسا کہ بل سبطہ یعنی بل الحركۃ موجودہ میں وجود بذاتہ مطلوب ہے پس بل مرکبہ بل سبطہ کیساتھ اگرچہ اس بات میں شریک ہے کہ بل مرکبہ کے ذریعہ بھی اسی طرح وجودی کو طلب کیا جاتا ہے جس طرح بل سبطہ کے ذریعہ وجودی کو طلب کیا جاتا ہے۔ مگر دو طرح سے فرق ہے ایک تو یہ ہے کہ بل سبطہ کے ذریعہ نفس موضوع کے وجود کو طلب کیا جاتا ہے اور بل مرکبہ کے ذریعہ وجود محمول کو طلب کیا جاتا ہے نہ کہ وجود موضوع کو۔ دوم یہ کہ بل سبطہ میں وجودی ذاتہ مطلوب ہوتا ہے اور بل مرکبہ میں فی ذاتہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ وہ موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہوتا ہے پس وجودین مطلوبین کے درمیان مذکورہ دو طرح سے فرق کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح علیہ الرحمۃ بل الحركۃ موجودہ میں بل کے سبطہ اور بل الحركۃ دائمة میں بل کے مرکبہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔۔۔ کہ وہ وجود جو موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہے اگر اس کا اعتبار کیا جائے تو هل الحركة موجودہ میں صرف ایک چیز یعنی حرکت معتبر ہوگی اور هل الحركة دائمة میں دو چیزیں (حرکت، دوام) معتبر ہوں گی اور اگر اس وجود کا بھی اعتبار کیا جائے جو موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہے تو بل الحركۃ موجودہ میں دو چیزیں یعنی حرکت اور وجود معتبر ہوں گے اور بل الحركۃ دائمة میں تین چیزیں یعنی حرکت، وجود اور دوام معتبر ہوں گے بہر حال جو بھی ہو هل الحركة موجودہ میں اجزاء کم ہیں اور بل الحركۃ دائمة میں اجزاء زیادہ ہیں۔ اور سبطہ کا اطلاق چونکہ اقل اجزاء پر ہوتا ہے اور یہاں یہی معنی مراد ہے اسلئے بل الحركۃ موجودہ کا بل، بل الحركۃ دائمة کے بل کے مقابلہ میں سبطہ ہوگا اور بل الحركۃ دائمة کا بل، بل الحركۃ موجودہ کے بل کے مقابلہ میں مرکبہ ہوگا۔

والباقیۃ من الفاظ الاستفہام تشترک فی انها لطلب التصور فقط وتختلف من جهة ان المطلوب بكل منها تصور شیء اخر قبل فیطلب بما شرح الاسم کقولنا ما العنقاء طالباً ان یشرح هذا الاسم ویبین مفہومہ فیجاب

بایراد لفظ اشهر او ماهیة المسمیٰ ای حقیقته التی هو بها هو کقولنا ما الحركة ای ما حقیقة مسمیٰ هذا اللفظ فیجاب بایراد ذاتیته۔

ترجمہ: اور باقی الفاظ استفہام اس بات میں تو شریک ہیں کہ یہ سب صرف طلب تصور کیلئے ہیں اور اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ شیء آخر کا تصور مطلوب ہوتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ ماکے ذریعہ اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول ”ما المعطاء“ اس بات کو طلب کرتے ہوئے کہ اس اسم کی شرح کی جائے اور اس کے مفہوم کو بیان کیا جائے پس مشہور تر لفظ لاکر جواب دیا جائے گا یا مسمیٰ کی ماہیت (کو طلب کیا جاتا ہے) یعنی مسمیٰ کی اس حقیقت کو جس وجہ سے وہ مسمیٰ ہے جیسے ہمارا قول ”ما الحركة“ یعنی اس لفظ کے مسمیٰ کی حقیقت کیا ہے پس اس کی ذاتیات کو لاکر جواب دیا جائے گا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ہمزہ اور مل کے علاوہ باقی نو الفاظ استفہام یعنی من، ما، ای، کم، کیف، این، انی، متی، لیان، اس بات میں تو شریک ہیں کہ یہ سب صرف طلب تصور کے لئے آتے ہیں مگر متصورات میں مختلف ہیں۔ یعنی اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ شیء آخر کا تصور مطلوب ہوتا ہے اس پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ متی اور ایان دونوں زمانہ کی تعین اور اس کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتے ہیں لہذا متصور کے اندر دونوں متحد ہو گئے حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ یہ تمام متصورات میں مختلف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ متی زمانہ مطلق کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور ایان زمانہ مستقبل کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور جب ایہ ہے تو متصور میں دونوں مختلف ہو گئے لہذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ ماکبھی اسم کی شرح کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور کبھی مسمیٰ کی ماہیت کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے۔ اسم کی شرح سے مراد یہ ہے کہ اس اسم کے معنی کو اور اس کے مفہوم لغوی یا مفہوم اصطلاحی کو بیان کیا جائے اور کھولا جائے مثلاً ایک شخص نے ایک لفظ سنا مگر وہ اس کے معنی نہیں سمجھ سکا پھر اس نے کہا ماہوتو وہ اس کلام سے اس بات کا طالب ہے کہ اس کے سامنے اس لفظ کا مدلول لغوی یا مدلول اصطلاحی بیان کیا جائے پس اس کو ایک مشہور لفظ لاکر جواب دیا جائے گا۔ یہ خیال رہے کہ یہاں اسم سے وہ مراد نہیں ہے جو فعل اور حرف کے مقابلہ میں آتا ہے بلکہ وہ مراد ہے جو مسمیٰ کے مقابلہ میں آتا ہے لہذا یہاں اسم کا لفظ فعل اور حرف کو بھی شامل ہوگا۔ اور مسمیٰ کی ماہیت سے مراد مسمیٰ کی وہ حقیقت ہے جس کی وجہ سے مسمیٰ، مسمیٰ ہوتا ہے جیسے انسان کا مفہوم اجمالی حیوان کی وہ مخصوص نوع ہے جو اپنی ماہیت یعنی حیوانیت اور ناطقیت کی وجہ سے انسان ہو گئی ہے۔ پس جب ماہیت کے بارے میں سوال ہوگا تو اس کے جواب میں اس کے ذاتیات کو ذکر کیا جائے گا۔ الحاصل ماکے ذریعہ کبھی اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب ما المعطاء کہا جاتا ہے تو متکلم یہ چاہتا ہے کہ مخاطب اس لفظ کے معنی اور مفہوم کو بیان کرے پس اس کو ایک مشہور لفظ لاکر جواب دیا جائے گا چنانچہ کہا جائے گا کہ وہ ایک پرندہ ہے یا عجیب و غریب پرندہ ہے اس پرندے کے بارے میں زمخشری نے اپنی کتاب ربح الاربار میں لکھا ہے کہ یہ ایسا پرندہ تھا جس میں ہر قسم کا رنگ موجود تھا۔ انتہائی موذی تھا اصحاب الرس کے زمانہ میں پایا جاتا تھا یہ پرندہ ان کے بچوں کے پاس آتا تھا اور ان کو اٹھا کر لے جاتا تھا جس سے یہ لوگ بہت پریشان تھے انھوں نے اپنے نبی حضرت حظلہ علیہ السلام سے اس کی ہلاکت کی درخواست کی اللہ تعالیٰ نے حضرت حظلہ کی بددعا سے اس کو بر باد کر ڈالا اور اس کی نسل کو نیست و نابود کر دیا چنانچہ اس کے بعد سے یہ پرندہ بالکل نایاب ہے۔ اور ماکے ذریعہ کبھی مسمیٰ کی ماہیت کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب ما الحركة کہا جاتا ہے تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس لفظ کے مسمیٰ کی ماہیت بیان کر دو پس اس کے جواب میں اس کے ذاتیات کو بیان کیا جائے گا یعنی یہ کہا جائے گا ہسی الکون الاول فی الحیز الفانی کون اول کا جز ثانی میں ہوتا۔ یا یوں کہا جائے گا کونان فی مکانین فی زمانین دو کون کا دو مکان میں اور دو زمانوں میں پایا جاتا یا مثلاً ما الانسان کہا جائے تو اس کے

جواب میں اس کی ذاتیات یعنی حیوان اور ناطق کو ذکر کیا جائے گا۔

وتقع هل البسيطة في الترتيب بينهما اي بين ما التى لشرح الاسم والتى لطلب الماهية يعنى ان مقتضى الترتيب الطبيعى ان يطلب اولاً شرح الاسم ثم وجود المفهوم فى نفسه ثم ماهيته وحقيقته لان من لا يعرف مفهوم اللفظ استحالة منه ان يطلب وجود ذلك المفهوم ومن لا يعرف انه موجود استحالة منه ان يطلب حقيقته وماهيته اذ لا حقيقة للمعدوم ولا ماهية .

ترجمہ: اور بل بسطہ ترتیب میں ان دونوں کے درمیان واقع ہوتا ہے یعنی اس کے درمیان جو شرح اسم کے لئے ہے اور اس کے درمیان جو طلب ماہیت کے لئے ہے یعنی ترتیب طبعی کا مقتضی یہ ہے کہ اولاً اسم کی شرح کو طلب کیا جائے پھر مفہوم فی نفسہ کے وجود کو پھر اس کی ماہیت اور اس کی حقیقت کو اس لئے کہ جو شخص لفظ کا مفہوم نہیں جانتا ہے اس سے یہ بات محال ہے کہ وہ اس مفہوم کے وجود کو طلب کرے اور جو شخص یہ جانتا ہو کہ وہ موجود ہے اس سے یہ بات محال ہے کہ وہ اس کی حقیقت اور ماہیت کو طلب کرے کیونکہ معدوم کی کوئی حقیقت اور ماہیت نہیں ہوتی ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ بل بسطہ جس کے ذریعے شئی کے نفس وجود اور وجود خارجی کو طلب کیا جاتا ہے وہ ترتیب میں ما شارح اور ماہیتیہ کے درمیان واقع ہوتا ہے۔ ما شارح تو وہ ہے جس کے ذریعے شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے اور حقیقہ وہ ہے جس کے ذریعے ماہیت اور حقیقت کو طلب کیا جاتا ہے پس ترتیب طبعی اور عقلی کا مقتضی یہ ہے کہ اولاً تو اسم کی شرح یعنی اس کے مفہوم لغوی کو طلب کیا جائے اس کے بعد اس مفہوم کے وجود خارجی کو طلب کیا جائے پھر اس کی حقیقت اور ماہیت کو طلب کیا جائے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جو شخص لفظ کا مفہوم لغوی اور مفہوم اجمال ہی نہ جانتا ہو وہ اس کے وجود خارجی کو کیسے طلب کر سکتا ہے کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جو لفظ سنا گیا ہے وہ مہمل ہو معنی دار نہ ہو اور جو شخص یہ نہیں جانتا کہ شئی خارج میں موجود ہے وہ اس کی تفصیلی حقیقت اور ماہیت کو کیسے طلب کر سکتا ہے کیونکہ معدوم کی نہ کوئی حقیقت ہوتی ہے نہ ماہیت۔ الحاصل ترتیب یہ ہے کہ پہلے ما شارح کی ضرورت پڑتی ہے پھر بل بسطہ پھر ماہیتیہ کی۔

والفرق بين المفهوم من الاسم بالجملة وبين الماهية التى تفهم من الحد بالتفصيل غير قليل فان كل من خوطب باسم فهم فهم ما ووقف على الشئ الذى يدل عليه الاسم اذا كان عالماً باللغة واما الحد فلا يقف عليه الا المرتاض بصناعة المنطق فالوجودات لما كان لها حقائق ومفهرمات فلها حدود حقيقية واسمية واما المعدومات فليس لها الا المفهرمات فلا حدود لها الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة حتى ان ما يوضع فى اول التعاليم من حدود الاشياء التى برهن عليها فى اثناء التعاليم انما هى حدود اسمية ثم اذا برهن عليها واثبت وجودها صارت تلك الحدود بعينها حدوداً حقيقية جميع ذلك مذكور فى الشفاء .

ترجمہ: اور فرق اسم کے اجمال اور اس ماہیت کے درمیان جو حد سے بالتفصیل مفہوم ہے کم نہیں ہے اس لئے کہ ہر وہ شخص جس کو کسی اسم کے ساتھ خطاب کیا گیا ہو وہ اس اسم سے کچھ نہ کچھ سمجھ لے گا اور اس شئی پر مطلع ہو جائیگا جس پر اسم دلالت کرتا ہے بشرطیکہ وہ لغت کا عالم ہو اور بہر حال حد تو اس پر ماہر فی المنطق کے علاوہ کوئی واقف نہیں ہو سکتا ہے پس موجودات کیلئے چونکہ حقائق اور مفہومات دونوں ہیں اس لئے ان کیلئے حدود حقیقیہ اور حدود اسمیہ دونوں ہوں گی۔ اور معدومات کے لئے چونکہ صرف مفہومات ہوتے ہیں اس لئے ان کے لئے صرف حدود اسمیہ

ہوگی کیونکہ حد بحسب الذات نہیں ہوگی مگر اس کے بعد کہ یہ معلوم ہو جائے کہ ذات موجود ہے حتیٰ کہ اشیاء کی وہ حدود جو اول تعلیم میں پیش کی جاتی ہیں جن پر اثنائے تعلیم میں دلیل قائم کی جاتی ہے وہ سب حدود اسی ہوتی ہیں پھر جب ان پر دلیل لا کر ان کا وجود ثابت کر دیا جاتا ہے تو وہ بعینہ حدود حقیقی ہو جاتی ہیں۔ یہ تمام تفصیل شفاء میں مذکور ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ اسم کے مفہوم اجمالی اور اس ماہیت کے درمیان جو حد سے بالتفصیل سمجھی جاتی ہے فرق یہ ہے اور یہ فرق بیان کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ مصنف نے ماکہ دو قسمیں بیان کی ہیں ایک وہ مابہ جس کے ذریعے اسم کے مفہوم کو طلب کیا جاتا ہے دوسرا وہ جس کے ذریعے اسم کی ماہیت طلب کی جاتی ہے اور بقول بعض یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں اس کا دفع کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ یہ دونوں ایک چیز نہیں ہے بلکہ مختلف ہیں بعض نے یوں کہا ہے کہ حد اور محدود ذات کے اعتبار سے متحد ہیں اگرچہ اجمال اور تفصیل کے اعتبار سے مختلف ہیں اور جب ایسا ہے تو حد بیان کرنے سے کیا فائدہ ہے خواہ حد اسی ہو خواہ حد حقیقی۔ شارح نے اس کا دفع کرتے ہوئے کہا ہے کہ اسم کے مفہوم اجمالی اور اس ماہیت کے درمیان جو لفظ حد سے بالتفصیل سمجھی جاتی ہے بہت بڑا فرق ہے یعنی حد اسی (وہ مفہوم جو اسم سے بطریق اجمال سمجھا جاتا ہے) اور حد حقیقی (وہ مفہوم جو اسم سے بطریق تفصیل سمجھا جاتا ہے) کے درمیان بہت بڑا فرق ہے اس طور پر کہ جب کسی شخص کو ایک اسم اور لفظ کے ساتھ خطاب کیا جائے گا تو وہ شخص اگر لغت کا جاننے والا ہوگا تو اس لفظ سے کوئی مفہوم ضرور سمجھے گا اور اس لفظ کے مدلول سے اجمالی طور پر ضرور واقف ہوگا مثلاً ایک شخص جو لغت کا جاننے والا ہے اس کے سامنے غلط انسان بولا گیا تو وہ لفظ انسان سے اجمالی طور پر اتنا ضرور سمجھ لے گا کہ انسان حیوان کی ایک مخصوص نوع ہے پس کسی لفظ سے اس کے اجمالی مفہوم کا سمجھنا یہی تعریف اسی ہے اور یہی حد یعنی ماہیت تفصیلیہ تو اس سے صرف وہ شخص واقف ہو سکتا ہے جو علم منطق میں شغول استعداد رکھتا ہو کیونکہ ماہیت تفصیلیہ نام ہے ذاتیات کا اور اشیاء کی ذاتیات کو وہ ہی شخص جان سکتا ہے جو فن منطق میں مناسبت تامہ رکھتا ہو۔ پس اشیاء کے حقائق اور ذاتیات کو بیان کرنا ہی حد حقیقی ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوئی کہ حد اسی اور حد حقیقی یعنی اسم کے مفہوم اجمالی اور ماہیت تفصیلیہ کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ اور ماہیت شارح کے ذریعہ چونکہ اول کو اور ماہیت حقیقیہ کے ذریعہ ثانی کو طلب کیا جاتا ہے اس لئے ماہیت اول اور ماہیت حقیقیہ کے درمیان بھی فرق ہوگا۔ اور محدود نام ہے اسم کے مفہوم اجمالی کا اور حد نام ہے اسم کی ماہیت تفصیلیہ کا اس لئے حد اور محدود کے درمیان بھی فرق ہوگا یہ دونوں ہرگز ایک نہ ہونگے۔ فی الموجدات سے شارح علیہ الرحمۃ موجودات اور معدومات کی حدود کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ موجودات کے لئے حدود حقیقیہ اور حدود اسمیہ دونوں ہوتی ہیں اور معدومات کے لئے صرف حدود اسمیہ ہوتی ہیں حدود حقیقیہ نہیں ہوتیں۔ تفصیل سے پہلے آپ ذہن نشین کر لیں کہ موجودات سے مراد وہ امور ہیں جو نفس الامر میں ثابت ہو، متحقق فی الخارج مراد نہیں ہیں اور حقائق سے مراد وہ ماہیات ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہیں اور مفہومات سے مراد وہ صورتیں ہیں جو عقل میں حاصل ہو جن کا الفاظ سے ادراک کیا گیا ہو۔ پس موجودات کے لئے چونکہ حقائق بھی ہوتے ہیں اور مفہومات بھی اس لئے موجودات کے لئے حدود حقیقیہ اور حدود اسمیہ دونوں ہو سکتی ہیں چنانچہ اگر موجودات کا وجود خارجی معلوم ہے تو ان کے لئے حقیقی ہوگی اور اگر ان کا وجود خارجی معلوم نہیں ہے تو ان کے لئے حد اسی ہوگی اور معدومات کے لئے چونکہ صرف مفہومات ہوتے ہیں، حقائق بالکل نہیں ہوتے اس لئے معدومات کی حدود اسمیہ تو ہو سکتی ہیں حدود حقیقیہ نہیں ہو سکتیں کیونکہ حد حقیقی اس وقت ہو سکتی ہے جب کہ یہ بات معلوم ہو کہ ذات خارج میں موجود ہے اور معدوم کی چونکہ ذات خارج میں موجود نہیں ہوتی اس لئے معدوم کی ذاتیات بھی نہیں ہوگی اور جب معدوم کی ذاتیات نہیں ہوتیں تو معدوم کی حد حقیقی بھی نہیں ہوگی۔ کیونکہ کسی شے کی ذاتیات ہی کو بیان کرنے کا نام حد حقیقی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کبھی حد اسی، حد حقیقی میں تبدیل ہو جاتی ہے چنانچہ اشیاء کی وہ حدود جن کو اول

باب میں پیش کیا جاتا ہے پھر اثنائے باب میں ان پر دلیل قائم کی جاتی ہے وہ سب حدود ایسی ہوتی ہیں پھر جب ان پر دلیل الاکران کے وجود ثابت کر دیا جاتا ہے تو یہ ہی حدود ایسی بعینہ حدود حقیقی ہو جاتی ہیں۔ تعلیم، تعلیم کی جمع ہے تعلیم سے مراد باب، عنوان ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کسی باب کے شروع میں ایک چیز کی حد ذکر کی گئی پھر باب کے درمیان میں دلیل الاکران کے وجود خارجی کو ثابت کر دیا گیا تو یہ حدود وجود خارجی اور وجود نفس الامری کو ثابت کرنے سے پہلے حد ایسی اور حد رہی کہلائے گی مگر وجود خارجی کے ثابت ہونے کے بعد یہ ہی حد، حد حقیقی ہو جائے گی، اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک واضح نے نفس حقیقت کو سمجھ لیا اور اس کے مقابلہ میں ایک لفظ اور اسم وضع کر دیا تو اس حقیقت کے وجود کو جاننے سے پہلے اس لفظ اور اسم کا ذکر کرنا حد ایسی ہوگا مگر اس کے وجود کو جاننے کے بعد یہ ہی حد، حد حقیقی ہو جائے گی۔

مثلاً ایک شخص لفظ صلاۃ کے معنی نہیں جانتا ہے آپ نے اس کے سامنے کہا ”الصلوة عبادة ذات اقوال و افعال مفتحة بالتكسير ومختمة بالتسليم“ یعنی نماز ایسی عبادت ہے کہ جو اقوال و افعال پر مشتمل ہوتی ہے جس کا آغاز تکبیر سے اور اختتام سلام سے ہوا کرتا ہے پس لفظ صلوٰۃ کے معنی جاننے والے سے آپ صلوٰۃ کی تعریف میں اس عبارت کا ذکر کرنا حد ایسی کہلائے گا۔ مگر جب مخاطب اس کے وجود کو جان لے گا اس طور پر کہ وہ متکلم سے اس کے وجود کے بارے میں سوال کرے گا اور کہے گا بل ہی موجودہ (یا صلوٰۃ موجود ہے) پھر جواب میں آپ اس سے کہیں گے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کا حکم دیا ہے اور بروہ چیز جس کا نبی حکم دے وہ موجود ہوتی ہے لہذا نماز موجود ہے۔ پس جب مخاطب کو نماز کے وجود خارجی اور وجود نفس الامری کے بارے میں یہ علم ہو جائے گا تو وہ ہی ”عبارت“ وجود ایسی تھی علم کے بعد حقیقی ہو جائے گی۔ یا مثلاً ایک آدمی نے آپ سے انسان کے مفہوم کے بارے میں دریافت کیا اور کہا ”ما الانسان“ یعنی اس لفظ کا مفہوم کیا ہے مجلس میں ایک دوسرا شخص بھی موجود ہے جو اس لفظ کے مفہوم کو تو جانتا ہے مگر اس مفہوم کی تفصیل کو نہیں جانتا۔ اب آپ نے سائل کے جواب میں حیوان ناطق کہا تو یہ ہی حیوان ناطق سائل کے حق میں تو حد ایسی ہوگا اور اس دوسرے شخص کے حق میں حد حقیقی ہوگا۔ اس لئے کہ سائل لفظ انسان کے مفہوم کا طالب تھا لہذا اس کے حق میں حیوان ناطق لفظ انسان کے مفہوم کی شرح ہوگا اور لفظ کے مفہوم کی شرح کا نام چونکہ حد ایسی ہے اس لئے حیوان ناطق اس کے حق میں انسان کی حد ایسی ہوگا اور دوسرا شخص چونکہ لفظ انسان کے مفہوم سے پہلے سے واقف تھا اس لئے اس کے حق میں حیوان ناطق انسان کی ذاتیات کا بیان ہوگا اور ذاتیات کا بیان چونکہ حد حقیقی ہوتا ہے اس لئے اس کے حق میں حیوان ناطق انسان کی حد حقیقی ہوگا۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ ساری تفصیل شیخ ابوصیابنا کی کتاب شفاء میں مذکور ہے۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و اکمل۔

ويطلب بمن العارض المشخص اى الامر الذى يعرض لذى العلم فيفيد تشخيصه وتعيينه كقولنا من فى

الدار فيجاب بزيد ونحوه مما يفيد تشخيصه.

ترجمہ: اور طلب کیا جاتا ہے من کے ذریعہ عارض مشخص کو یعنی اس امر کو جو ذی علم کو عارض ہوتا ہے پس اس کی تشخیص اور تعین کا فائدہ دیتا ہے جیسے ہمارا قول ”من فی الدار“ پس زید وغیرہ کے ساتھ جواب دیا جائے گا جو مفید تشخیص ہو۔

تشریح: استفہام کے الفاظ میں سے ایک لفظ من ہے مصنف کہتے ہیں کہ من کے ذریعہ ذی علم کے عارض مشخص کو طلب کیا جاتا ہے یعنی من کے ذریعہ اس امر کو طلب کیا جاتا ہے جو ذی علم کو عارض ہو کر اس کو تعین کر دے مثلاً من فی الدار کے جواب میں زید وغیرہ ایسی چیز آئے گی جو گھر میں موجود مشخص کو تعین کر دے۔ شارح نے الامر الذى يعرض لذى العلم عبارت نکال کر ایک وہم کا ذکر کیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ مصنف کے قول عارض مشخص سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ عارض مشخص سے ذی علم کا وہ مخصوص وصف مراد ہے جو اس کو

متعین کر دے جیسے من فی الدار کے جواب میں ”الرجل الطویل الذی لقیته بالامس“ کہے یعنی گھر میں وہ دراز قامت آدمی ہے جس سے کل گذشتہ میں نے ملاقات کی ہے۔ شارح نے مذکورہ عبارت نکال کر اس وہم کا ازالہ کر دیا اور کہا کہ عارض شخص سے مراد وہ امر ہے جو ذی علم کے ساتھ متعلق ہو اور اس کی تعین اور تشخیص کا فائدہ دے خواہ وہ اس ذی علم کا علم ہو یا اس کا وصف مخصوص ہو پس من فی الدار کے جواب میں گھر میں موجود آدمی کا علم بھی ذکر کیا جاسکتا ہے اور اس کا کوئی وصف مخصوص بھی۔ عارض شخص سے صرف وصف مخصوص مراد نہیں ہے جیسا کہ اس کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ مصنف نے ذی العلم فرمایا ہے ذی العقل نہیں فرمایا کیونکہ ذی العلم کا لفظ باری تعالیٰ کو بھی شامل ہے ذی العقل کا لفظ باری تعالیٰ کو شامل نہیں ہے اور من کے جواب میں کبھی کبھی باری تعالیٰ کو بھی ذکر کیا جاتا ہے مثلاً من ربکم یا موسیٰ کے جواب میں باری تعالیٰ ہی کو ذکر کیا جائے گا اسی طرح من خلق السموات والارض کے جواب میں اللہ ہی مذکور ہوگا۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ من فی الدار کے جواب میں جب زید کہا جائے گا تو سائل اس جواب سے ذات زید کا تصور بھی کرے گا اور جب سائل ذات زید کا تصور کرے گا تو من بلاشبہ طلب تصور کے لئے ہوگا اگرچہ زید کے خاص طور پر گھر میں ہونے کی تصدیق بھی لازم آتی ہے۔

وقال السکاکی یسنل بما عن الجنس تقول ما عندک انی ائی اجناس الاشیاء عندک وجوابہ کتاب ونحوہ ویدخل فیہ السؤال عن الماہیة والحقیقة نحو ما الکلمة انی ائی اجناس الالفاظ وجوابہ لفظ موضوع مفرد او عن الوصف تقول مازید وجوابہ الکرم ونحوہ ویسأل بمن عن الجنس من ذوی العلم تقول من جبرئیل ای ابشر هو ام ملک ام جنی وفیہ نظر اذ لا نسلم انه للسؤال عن الجنس وانه یصح فی جواب من جبرئیل ان یقال ملک بل جوابہ ملک یائی بالوحی کذا وکذا مما یفید تشخیصہ

ترجمہ: اور سکاکی نے کہا کہ ما کے ذریعہ جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے تو کہتا ہے ما عندک یعنی تیرے پاس اشیاء کی کوئی جنس ہے اور اس کا جواب کتاب وغیرہ ہوگا اور اس میں ماہیت اور حقیقت کے بارے میں سوال بھی داخل ہو جائے گا جیسے مالکمرۃ یعنی مکملہ الفاظ کی کون سی جنس ہے اس کے جواب میں لفظ موضوع مفرد ہوگا یا وصف کے بارے میں کہے گا تو مازید اور اس کا جواب کرم وغیرہ ہوگا اور من کے ذریعہ ذی العلم کی جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے کہے گا تو من جبرئیل یعنی کیا وہ بشر ہے یا فرشتہ ہے یا جن ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ جنس کے بارے میں سوال کے لئے ہے اور من جبرئیل کے جواب میں ملک کہنا صحیح۔۔۔۔۔ ہے بلکہ اس کا جواب ہوگا وہ ایک فرشتہ ہے جو اللہ کی طرف سے انبیاء کے پاس وحی لے کر آتا ہے اسی کے مثل جو مفید شخص ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے ما اور من کے درمیان فرق کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ما کے ذریعہ جنس کو طلب کیا جاتا ہے وہ جنس ذوی العلم اور ذوی العقل کی ہو یا غیر ذوی العلم اور غیر ذوی العقل کی ہو مثلاً جب ”ما عندک“ کہا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تیرے پاس اشیاء کی اجناس میں سے کوئی جنس ہے۔ پس اس کے جواب میں کتاب، فرس، حمار، انسان سب واقع ہو سکتے ہیں یہ خیال رہے کہ یہاں جنس سے مراد جنس منطقی نہیں ہے بلکہ جنس لغوی مراد ہے اور جنس لغوی وہ ماہیت کلیہ ہے جو کثیرین پر صادق آئے خواہ تمام افراد کی حقیقت ایک ہو خواہ الگ الگ ہو پھر وہ ماہیت کلیہ مجملہ ہو یا مفصلہ ہو۔ الحاصل ما کے ذریعہ سوال کے جواب میں نوع، جنس، ماہیت تفصیلیہ اور ماہیت اجمالیہ سب واقع ہوتے ہیں چنانچہ مازید و عمرو کہا جاتا ہے تو جواب میں نوع یعنی انسان آتا ہے اور جب ما لا انسان والفرس کہا جاتا ہے تو جواب میں جنس یعنی حیوان آتا ہے اور جب مازید کہا جاتا ہے تو جواب میں ماہیت مجملہ یعنی انسان آتا ہے اور ماہیت مفصلہ یعنی حیوان ناطق بھی آتا ہے۔ اسی کو شارح نے کہا ہے کہ سوال عن الجنس میں سوال عن الماہیة والحقیقة بھی داخل ہے یعنی ما کے ذریعہ جس طرح جنس

(کثیرین مصنفین بالحقائق) کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اسی طرح ماہیت اور حقیقت یعنی نوع کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا ہے مثلاً جب بالکلمۃ کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کلمہ الفاظ کے انواع میں سے کون سی نوع سے تعلق رکھتا ہے لہذا اس سے جواب میں لفظ موضوع مفرد کہا جائے گا پس ما کے ذریعے علامہ سکا کی کے نزدیک بھی اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے مگر ان کے نزدیک اس کا امر کلی کے ساتھ مختص ہونا ضروری ہے یعنی ما کے ذریعے جس شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے اس کا امر کلی ہونا ضروری ہے اس کے برخلاف سابق میں مذکور صاحب قیل کے نزدیک ما کے ذریعے جس شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے وہ عام ہے خواہ کلی ہو خواہ جزئی ہو خلاصہ یہ کہ صاحب قیل کے نزدیک شرح اسم کا کلی ہونا ضروری نہیں ہے اور علامہ سکا کی کے نزدیک کلی ہونا ضروری ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ ما کے ذریعے جس طرح جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اسی طرح وصف کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا ہے چنانچہ جب مازید کہا جائے گا تو اس کے جواب میں کریم، شجاع، بخیل جہاں وغیرہ اوصاف میں سے کوئی وصف واقع ہوگا۔ علامہ سکا کی کہتے ہیں کہ من کے ذریعے ذوی العلم کی جنس کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب من جبرئیل کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جبرئیل کی جنس کیا ہے بشر ہے یا فرشتہ ہے یا جن ہے پس اس کے جواب میں ملک (فرشتہ) آئے گا۔ و فیہ نظر کہہ کر مصنف نے علامہ سکا کی کے اس قول کو کہ من ذوی العلم کی جنس کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے رد کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ من سوال عن الجنس اور طلب جنس کے لئے آتا ہے اور من جبرئیل کے جواب میں ملک کہنا صحیح ہے بلکہ صحیح بات وہی ہے جو ہم نے کہی کہ من کے ذریعے ذوی العلم کے عارض مشخص کو طلب کیا جاتا ہے اور من جبرئیل کا صحیح جواب یہ ہے کہ وہ ایک ایسا فرشتہ ہے جو اللہ کی طرف سے انبیاء کے پاس وحی لے کر آتا ہے۔

وبسأل بای عما یبیمز به احد المتشارکین فی امر یعمهما وهو مضمون ما اضعیف الیہ ای نحو ای

الفریقین خیر مقاماً ای انحن ام اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فالؤمنون والکافرون قد اشتهر کا فی الفریقیۃ وسألوا عما یبیمز احدہما عن الآخر مثل کون الکافرین القائلین لہذا القول ومثل کون المؤمنین اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

ترجمہ: اور ای کے ذریعے اس چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جو کسی امر عام میں شریک دو چیزوں میں سے ایک کو ممتاز کر دے اور وہ امر عام اُنہی کے مضاف الیہ مضمون ہوتا ہے جیسے فریقین میں سے کون سا فریق بہتر ہے یعنی ہم یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ پس مؤمنین اور کفار دونوں فریقیت میں شریک ہیں اور انھوں نے اس چیز کے بارے میں دریافت کیا ہے جو ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے ممتاز کر دے مثلاً کفار جو اس قول کے قائل ہیں کہ بہتر ہونا اور مثلاً مؤمنین جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہیں کہ بہتر ہونا۔

تشریح: الفاظ استفہام میں سے ایک لفظ ای ہے مصنف کہتے ہیں کہ ای کے ذریعے اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو کسی امر عام میں شریک دو چیزوں یا زائد چیزوں میں سے ایک کو ممتاز کر دے اور وہ امر عام جو دو یا دو سے زائد چیزوں کو شامل ہوتا ہے ترکیب میں ای کا مضاف الیہ واقع ہوگا جیسے مشرکین عرب نے علماء یہود سے دریافت کرتے ہوئے کہا ”ای الفریقین خیر مقاماً“ فریقیت میں مؤمنین اور کفار دونوں شریک ہیں اور ان کو اس بات کا اعتقاد ہے کہ احد الفریقین کے لئے خیریت ثابت ہے۔ کیونکہ فریق ہونا دونوں میں سے ہر ایک پر صادق آتا ہے مگر ان کے نزدیک یہ بات ممتاز اور متعین نہیں ہے کہ خیریت کون سے فریق کے لئے ثابت ہے پس مشرکین نے یہود سے اس چیز کے بارے میں دریافت کیا جو ان دونوں فریقوں میں سے ایک کو متعین اور ممتاز کر دے گویا یوں کہا کہ ہم بہتر ہیں یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ۔ یہود نے مسلمانوں کے تیش اپنے عناد کے سبب جواب میں کہا اتم یعنی تم بہتر ہو حالانکہ صحیح جواب یہ ہے کہ اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم

بہتر ہیں ملاحظہ فرمائیے دونوں جوابوں میں سے ہر ایک جواب سے تمیز اور تعین حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ اٹکی کے ذریعہ کسی امر میں شریک چند چیزوں میں سے اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو ان میں سے ایک کو ممتاز کر دے۔ اسی قیید سے حضرت سلیمان علیہ السلام کا یہ قول ہے ”ایکم یأتینی بعرشھا“ یعنی ای الانس والجن یأتینی بعرشھا، یہاں امر عام یہ ہے کہ انسان اور جنات میں سے ہر ایک سلیمان کے لشکر میں سے ہے اور ان کا مطیع ہے پس سلیمان نے اکی کے ذریعے اس چیز کو دریافت کیا جو ان میں سے ایک کو ممتاز کر دے۔

ویسأل بکم عن العدد نحو سل بنی اسرائیل کم اتیناہم من آیۃ بینۃ ای کم آیۃ اتیناہم اعشرین ام ثلاثین فمن آیۃ ممیز کم بزیادۃ من لما وقع من الفضل بفعل متعد بین کم وممیزہ کما ذکرنا فی الخبریۃ فکم ہہنا للسؤال عن العدد لکن الغرض من هذا السؤال هو التفريع والتویخ .

ترجمہ: اور کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے جیسے بنو اسرائیل سے پوچھ ہم نے ان کو کتنی نشانیاں دیں ہیں یا تیس پس من آیۃ من کی زیادتی کے ساتھ کم کی تمیز ہے کیونکہ کم اور اس کے تمیز کے درمیان فعل متعدی سے فصل ہو گیا جیسا کہ ہم نے کم خبر یہ میں ذکر کیا ہے پس کم عدد کے بارے میں سوال کے لئے ہے لیکن اس سوال سے مقصود جھڑکنا اور ڈانٹنا ہے۔

تشریح: الفاظ استفہام میں سے ایک لفظ کم ہے مصنف فرماتے ہیں کہ کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے یعنی جب کوئی عدد مبہم اور مجمل ہوتا ہے تو اس کی تعین کو طلب کرنے کے لئے کم لایا جاتا ہے مثلاً جب ”کم غنما ملکک“ (تو کتنی بکریوں کا مالک ہو گیا) کہا جائے گا تو اس کے جواب میں ملے (ایک سو) یا الف (ایک ہزار) عدد معین آئے گا۔ الف کے ساتھ دینا صحیح نہ ہوگا کیونکہ الف عدد معین ہے اور جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”سل بنی اسرائیل کم اتیناہم من آیۃ بینۃ“ یعنی آپ بنو اسرائیل سے دریافت کیجئے کہ ہم آپ کو کتنی نشانیاں دی ہیں یا تیس۔ شارح کہتے ہیں کہ من آیۃ من کی زیادتی کے ساتھ کم کی تمیز ہے اور سابق میں کم خبر یہ کے تحت ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کم اور اس کی تمیز کے درمیان اگر فعل متعدی آجائے تو تمیز پر من داخل کیا جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں اگر تمیز پر من داخل نہ کیا گیا تو یہ وہم ہوگا کہ یہ کم کی تمیز نہیں ہے بلکہ فعل متعدی کا مفعول ہے پس اس وہم اور شبہ سے بچنے کے لئے ایسی صورت میں تمیز پر من زائدہ کا داخل کرنا ضروری قرار دیا گیا ہے تاکہ یہ متعین ہو جائے کہ کم کی تمیز ہے اور فعل متعدی کا مفعول نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ آیت میں کم اگر چہ استفہامیہ ہے اور عدد کے بارے میں سوال کرنے کیلئے ہے لیکن یہاں یہ مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود اتباع نہ کرنے پر جھڑکنا اور ڈانٹنا اس طور پر کہ یہاں متکلم اللہ تعالیٰ ہیں جو غلام الغیوب ہے ان کو معلوم ہے کہ بنو اسرائیل کو کتنی نشانیاں دی گئی ہیں اور اگر صرف آیات اور نشانوں کی مقدار کا علم مقصود ہوتا یعنی اگر یہ مقصود ہوتا کہ آنحضرت ﷺ کو ان آیات کی مقدار معلوم ہو جائے جو آیات بنو اسرائیل کو دی گئی ہیں، تو اللہ تعالیٰ اپنے نبی ﷺ کو خود بتا دیتے بنو اسرائیل سے دریافت کرانے کی کیا ضرورت تھی۔ بہر حال اس سوال سے اللہ تعالیٰ کا مقصود نہ تو آیات کی مقدار کو خود دریافت کرنا ہے اور نہ حضور ﷺ کو بتانا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ سوال تو بیخ کیلئے ہوگا اور سوال کا منشاء یہ ہوگا کہ ان بد بختوں کو اتنی کثیر تعداد میں نشانیاں دی گئی ہیں مگر اسکے باوجود ان کی آنکھیں نہیں کھلیں بڑے شرکی بات ہے حاصل یہ کہ یہاں کم اپنے حقیقی معنی یعنی استفہام میں مستعمل ہے مگر اس سوال سے مقصود جواب نہیں ہے یعنی اس سوال سے یہ مقصود نہیں ہے کہ وہ جواب دیں بلکہ ان کو ڈانٹنا اور جھڑکنا مقصود ہے کہ اتنی نشانیاں ملنے کے بعد بھی ایمان نہ لانا بڑے شرم کی بات ہے اس سے ایک بات یہ بھی معلوم ہو گئی کہ کم کے ذریعہ جب سوال کیا جاتا ہے تو وہ کبھی جواب کا محتاج ہوتا ہے اور کبھی جواب کا محتاج نہیں ہوتا چنانچہ کم کے ذریعہ سوال اپنے ظاہر پر ہوگا تو وہ جواب کا محتاج ہوگا جیسے ”کم غنما ملکک“ جواب کا محتاج ہے اور جب

کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں سوال خلاف ظاہر ہوگا تو وہ جواب کا محتاج نہیں ہوگا، جیسا کہ آیت میں کم کے ذریعہ سوال کیا گیا ہے مگر یہ سوال جواب کا محتاج نہیں ہے۔

(فوائد) کم استفہامیہ اور کم خبریہ کے درمیان کئی طرح سے فرق کیا گیا ہے (۱) کم استفہامیہ کی صورت میں اگرچہ متکلم عدد مبہم کی تعیین کو نہیں جانتا ہے لیکن اسے یہ گمان ضرور ہوتا ہے کہ مخاطب جانتا ہے اور کم خبریہ کی صورت میں جو عدد مخاطب کے نزدیک مبہم ہوتا ہے متکلم کو بالعموم اس کا علم ہوتا ہے۔ رہا معدود تو وہ دونوں صورتوں میں مجہوم ہوتا ہے۔ (۲) کم استفہامیہ کے ساتھ کلام صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور کم خبریہ کے ساتھ کلام صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے۔ (۳) کم استفہامیہ کی صورت میں متکلم، مخاطب سے جواب کا خواستگار ہوتا ہے مگر کم خبریہ کی صورت میں متکلم مخاطب سے جواب کا خواستگار نہیں ہوتا بلکہ متکلم، مخاطب کو خبر دیتا ہے۔

ويسئل بكيف عن الحال وبأين عن المكان وبمضى عن الزمان ماضياً كان او مستقبلاً وبأين عن الزمان المستقبل قبل ويستعمل في مواضع التفعيم مثل ايان يوم الدين واني تستعمل تارة بمعنى كيف ويجب ان يكون بعدها فعل نحو فأتوا حركتم اني شتمت اى على اى حال شتمت ومن اى شق اردتم بعد ان يكون الماضى موضع الحرث ولم يعنى انى زيد بمعنى كيف هو واخرى بمعنى اين نحو انى لك هذا اى من اين لك هذا الرزق الآتى فى كل يوم وقوله يستعمل اشارة الى انه يحتمل ان يكون مشتركاً بين المعنيين وان يكون فى احدهما حقيقة وفى الآخر مجازاً ويحتمل ان يكون معناه اين الا انه فى الاستعمال يكون مع من ظاهرة كما فى قوله من انى عشرون لنا من اين او مقدرة كقوله تعالى انى لك هذا اى من انى على ما ذكره بعض النحاة .

ترجمہ: اور کیف کے ذریعہ حال کے بارے میں اور این کے ذریعہ مکان کے بارے میں اور ماضی کے ذریعہ زمانہ کے بارے میں ماضی ہو یا مستقبل اور ایان کے ذریعہ زمانہ مستقبل کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے کہا گیا ہے کہ ایان حکم کی جگہوں میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے بدلہ کا دن کب ہوگا اور انی کبھی کیف کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور اس کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے جیسے آؤ تم اپنے کھیتوں میں جس حالت پر چاہو۔ یعنی جس حالت پر چاہو اور جس طرف سے چاہو بعد اس کے کہ آنے کی جگہ موضع حرث ہو اور انی زید کیف ہو کے معنی میں نہیں آتا ہے اور کبھی من این کے معنی میں جیسے انی لک ہذا۔ یعنی اے مریم تیرے پاس بردن یہ رزق کہاں سے آتا ہے اور ماتن کا قول يستعمل اس طرف اشارہ ہے کہ یہ احتمال رکھتا ہے کہ انی دو معنی کے درمیان مشترک ہو اور یہ بھی کہ ان دونوں میں سے ایک میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز ہو اور احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی این کے ہو مگر یہ کہ استعمال میں من کے ساتھ ہو (من) ظاہر ہو جیسے اس کے قول من انی عشرون لنا یعنی من این یا مقدرہ ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول انی لک ہذا یعنی من این جیسا کہ بعض نحوت نے ذکر کیا ہے۔

تشریح: الفاظ استفہام میں سے ایک لفظ کیف ہے مصنف کہتے ہیں کہ کیف کے ذریعہ حالت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے یعنی شئی جس صفت پر موجود ہوتی ہے اس صفت کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے مثلاً صحت، مرض، رکوب، مشی جیسے کیف زید کے معنی ہیں زید کس حال پر ہے تندرست ہے یا بیمار ہے۔ کیف جاء زید زید کس حال میں آیا رکوب کی حالت میں یہ پیدل چل کر۔ یہ خیال رہے کہ کیف ترکیب میں ظرف نہیں ہوتا ہے اگرچہ کیف کی تفسیر میں فی ای حال کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تفسیر معنوی ہے جیسا کہ جاء زید را کہا میں حال کی تفسیر جاء فی حالة الركوب سے کی جاتی ہے۔ کیف ترکیب میں بحسب العوال ہوتا ہے یعنی جیسا عال آئے گا ویسا ہی اس پر اعراب آئے گا مصنف کہتے ہیں کہ این کے ذریعہ مکان کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے این جلست بالامس، اس کے جواب میں امام الامیر وغیرہ

آئے گا اور این زید، کے جواب میں فی الداریانی المسجد آئے گا اور متی کے ذریعہ ماضی ہو یا مستقبل مطلقاً زمانہ کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے چنانچہ ماضی میں سوال کہا جاتا ہے متی بخت، اس کے جواب میں سحر وغیرہ آئے گا اور مستقبل میں کہا جاتا ہے متی تاتی، جواب ہوگا بعد یوم، بعد شہر وغیرہ اور اریان کے ذریعہ صرف زمانہ مستقبل کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے این - شمر ہذا النخل، کھجور کا یہ درخت کب پھل دے گا جواب ہوگا بعد عشرین سنہ اور کہا جاتا ہے ایان تاتی، جواب ہوگا بعد غد - مصنف کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا ہے - ایان ان جگہوں میں مستعمل ہوتا ہے جن میں ایک گونہ فحاشی مت اور بڑائی ہو یعنی جس جگہ رسول اللہ کی تعظیم اور قبول مقصود ہوتی ہے اس جگہ ایان ایاجاتا ہے جیسے "ایان یوم الدین - قیامت کا وقوع کب ہوگا۔"

فیصل و يستعمل فی مواضع التفعیم میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ ہے کہ ایان صرف مواضع التفعیم میں استعمال کیا جاتا ہے یعنی ایان امور عظام کے ساتھ خاص ہے جیسے ایان مرسہا، ایان یوم الدین - پس اس احتمال کی بناء پر ایان تمام (تو کب سوئے گا) کہنا صحیح نہ ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایان جس طرح غیر تفعیم میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح تفعیم کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ نحوی حضرات اسی دوسرے احتمال کے قائل ہیں کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ ایان متی کی طرح ہے تفعیم اور غیر تفعیم دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ انہی کبھی تو کیف کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی من این کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جس وقت انی کیف کے معنی میں مستعمل ہوگا اس وقت کیف کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے برخلاف کیف کے کہ اس کے بعد فعل کا آنا ضروری نہیں ہے یعنی کیف کے بعد فعل بھی آ سکتا ہے اور اسم بھی آ سکتا ہے مگر جب انی کو کیف کے معنی میں استعمال کریں گے تو اس وقت انی کے بعد فعل کا آنا ضروری ہوگا البتہ ماضی اور غیر ماضی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے یعنی انی بمعنی کیف کے بعد فعل ماضی بھی آ سکتا ہے، جیسے فأتوا حرثکم انی شتم میں انی کے بعد فعل ماضی ہے اور مضارع بھی آ سکتا ہے جیسے انسی یسحی هذه اللہ بعد موتہا میں انی کے بعد فعل مضارع ہے الحاصل جب انی بمعنی کیف کے بعد فعل کا آنا ضروری ہے تو انی زید، بمعنی کیف زید کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس مثال میں انی، کیف کے معنی میں ہے مگر اس کے بعد فعل نہیں ہے بلکہ اسم ہے۔ انی بمعنی کیف کے ساتھ آیت کی تفسیر یہ ہے کہ تم جس حالت پر چاہو اور جس طرف سے چاہو اپنے موضع زراعت میں آؤ - یعنی آنے کی جگہ تو متعین ہے کہ صرف اور صرف قبل میں آؤ۔ درمیان میں آنے کی اجازت نہیں ہے مگر احوال اور کیفیات میں عموم ہے کہ آگے سے آؤ یا پیچھے سے آؤ، لیٹ کر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا کھڑے ہو کر آؤ ہماری اس بات کی تائید کہ صرف قبل میں آؤ باری تعالیٰ کے قول فأتوا بن من حیث امرکم اللہ سے بھی ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جہاں سے تم کو اللہ نے حکم دیا ہے وہاں سے آؤ۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کوئی جگہ ایسی بھی ہے جہاں سے آنے کا اللہ نے حکم نہیں دیا ہے اور یہ بات مجمع علیہ ہے کہ قبل میں آنے کا اللہ نے حکم دیا ہے۔ پس ایسا محل جس میں آنے کی اللہ نے اجازت نہ دی ہو، دبر کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے الحاصل یہ آیت عورتوں کے قبل میں آنے کی اجازت پر دال ہے اور دبر میں آنے کی حرمت پر دال ہے اور انی جس وقت من این کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اس وقت اس کے بعد فعل کا آنا ضروری نہیں ہے جیسے انی لک ہذا یعنی من این لک ہذا - مریم تیرے پاس یہ بے موسم پھل روزانہ کہاں سے آتا ہے۔ حضرت زکریا نے یہ سوال اس لئے کیا تھا کہ وہ مریم کے پاس سردی کا پھل گرمی کے موسم میں پاتے تھے اور گرمی کا پھل سردی کے موسم میں پاتے تھے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے کلمہ انی کے معنی بیان کرنے سے بے استعمال کا لفظ ذکر کیا ہے وضعت کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر مصنف وضعت کا لفظ ذکر کر دیتے تو لفظ انی کا دو معنی کے درمیان مشترک ہونا متعین ہو جاتا، حارث کہ مصنف اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ انی میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ لفظ انی مذکورہ دو معنی کے درمیان مشترک ہے یعنی لفظ انی کے دونوں معنی حقیقی ہیں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ انی ایک معنی میں حقیقت اور دوسرے

معنی میں مجاز ہے پس ان دو احتمالات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے استعمال کا لفظ ذکر کیا ہے اور وضعت کا لفظ ذکر نہیں کیا۔
 شرح کہتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی معنی صرف این کے: ومن این کے نہ ہو مگر اس صورت میں ان کا استعمال من کے ساتھ ہوگا۔ اب وہ من بھی تو لفظوں میں ظاہر ہوگا جیسے من انی عشرون یعنی من این عشرون نا اور کبھی مقدر ہوگا جیسے باری تعالیٰ کا قول انی مک ہذا یعنی من انی، یعنی من این۔ شیخ رضی وغیرہ بعض نحت نے یہ ہی ذکر کیا ہے کہ انی صرف این کے معنی میں ہوتا ہے من این کے معنی میں نہیں ہوتا بلکہ من، انی سے پہلے مذکور ہوتا ہے یا مقدر ہوتا ہے۔

ثم ان هذه الكلمات الاستفهامية كثيراً ما تستعمل في غير الاستفهام مما يناسب المقام بحسب معونة القرائن كالاستبطاء نحو كم دعوتك والتعجب نحو مالي لا اري الهد هد لانه كان لا يغيب عن سليمان عليه السلام بلا اذنه فلما لم يبصره في مكانه تعجب عن حال نفسه في عدم ابصاره اياه ولا يخفى انه لا معنى لاستفهام العاقل عن حال نفسه وقول صاحب الكشف انه نظر سليمان عليه الصلوة والسلام الى مكان الهد هد فلم يبصره فقال مالي لا اراه على معنى انه لا يراه وهو حاضر لسائر ستره او غير ذلك ثم لاح له انه غائب فاضرب عن ذلك واخذ يقول اهو غائب كانه يسأل عن صحة ما لاح له لا يدل على ان الاستفهام على حقيقته .

ترجمہ: پھر یہ کلمات استفہام بسا اوقات قرینہ کی مدد سے مقام کے مناسب غیر استفہام میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں جیسے تاخیر کرنا مثلاً میں نے تجھ کو کتنی بار بلایا ہے اور تجھ مجھے کیا ہوا کہ میں بدہ کو نہیں دیکھتا ہوں اس لئے کہ وہ سلیمان علیہ السلام کی اجازت کے بغیر سلیمان علیہ السلام سے غائب نہیں ہوتا تھا پس جب آپ نے اس کو اس کی جگہ نہیں دیکھا تو اپنے حال کے بارے میں تعجب کرنے لگے۔ اس نے آپ کو وہ بدہ نہیں دکھلایا۔ اور یہ بات مخفی نہیں کہ عاقل کا اپنے حال سے استفہام بے معنی ہے اور صاحب کشف کا قول کہ حضرت سلیمان علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بدہ کی جگہ کی طرف نظر کی تو اپنے اس کو نہیں دیکھا پس آپ نے کہا مالی لا اراہ یعنی میں اس کو نہیں دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ موجود ہے (کیا) کوئی پردہ ہے یا اور کوئی سبب ہے۔ پھر آپ کے لئے یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ غائب ہے پھر آپ نے اس سے اعراض کیا اور کہنے لگے کیا وہ غائب ہے گویا آپ اس چیز کی صحت کے بارے میں سوال کر رہے ہیں جو آپ کے لئے ظاہر ہوا ہے۔ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ کلمات استفہام بسا اوقات مجازاً استفہام کے علاوہ دوسرے معانی میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں مگر اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک تو یہ کہ دوسرے معنی پر قرینہ ہو یعنی اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ یہاں معنی اصلی یعنی استفہام مراد نہیں ہے دوم یہ کہ معنی اصلی (استفہام) اور اس کے دوسرے معنی کے درمیان منسبت ہو مثلاً کلمہ استفہام بھی استبطاء یعنی تاخیر جواب کے لئے آتا ہے جیسے کم دعوتک میں نے تجھے کتنی بار بلایا ہے یہاں کلمہ استفہام کے لئے نہیں یعنی متکلم مخاطب سے ہانے کی تعداد دریافت کرنا نہیں چاہتا ہے بلکہ اس لئے کہ متکلم اس سے کوئی عرض متعلق نہیں ہے دوم اسلئے کہ مخاطب کو ان کی تعداد معلوم نہیں ہے الحاصل یہاں استفہام کے معنی مراد نہیں ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ میں نے تجھے بہت دفعہ بلایا مگر تو نے جواب میں تاخیر کی حتیٰ کہ تو نے جواب نہیں دیا اور قرینہ یہ ہے کہ چند واسطوں سے استبطاء، استفہام کا سبب ہے اس طور پر کہ استفہام یعنی ہانے کے عدد کے بارے میں دریافت کرنا مسبب ہے اور اس کا سبب متکلم کا اس عدد سے جا مل ہونا ہے اور جمل سبب ہے اس کا سبب کثرت دعوت یعنی بار بار بلانا ہے اور کثرت دعوت مسبب ہے اس کا سبب استبطاء یعنی جواب میں تاخیر کا ہونا ہے پس مذکورہ واسطوں سے استفہام مسبب اور استبطاء اس کا سبب ہے اور یہاں کم دعوتک

میں مسبب یعنی استفہام بول کر سبب یعنی استبطاء مراد لیا گیا ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا مجاز ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس مثال میں استبطاء کے معنی مجازی ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ کلمات استفہام کبھی تعجب کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں مثلاً حضرت سلیمان علیہ السلام کے قول مآلی لاری الہد بد میں کلمہ ما تعجب کے لئے استعمال کیا گیا ہے اس طور پر کہ بد بد بغیر اجازت کے حضرت سلیمان علیہ السلام کی مجلس سے غائب نہیں ہوتا تھا اس کو جب کبھی جانا ہوتا تو اجازت لے کر جاتا۔ پس جب ایک مرتبہ سلیمان نے اس کو اس کی جگہ پر نہیں دیکھا تو اس کو نہ دیکھنے کے سلسلے میں اپنی حالت پر تعجب کرتے ہوئے فرمایا کہ آخر مجھے کیا ہو گیا کہ میں بد بد کو نہیں دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ موجود ہے کیونکہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا خیال یہ ہی تھا کہ وہ موجود ہے مگر اس کے باوجود اس کو نظر نہیں آتا قابل تعجب ہے بہر حال اس کلام میں کلمہ ماے ذریعہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اپنی حالت نفس پر تعجب کیا ہے اپنی حالت نفس سے دریافت نہیں کیا ہے اس لئے کہ سلیمان جیسے عاقل آدمی کا اپنے نفس سے استفہام اور سوال ایک بے معنی بات ہے کیونکہ عاقل آدمی دوسروں کے مقابلے میں اپنی حالت نفس سے زیادہ واقف ہوتا ہے لہذا اس کا اپنی حالت نفس کے بارے میں دوسروں سے سوال کرنا اور دریافت کرنا بالکل بے معنی ہے اور جب حضرت سلیمان علیہ السلام کا اپنی حالت نفس کے بارے میں دوسروں سے سوال کرنا بے معنی ہے تو اس کلام کو اس کے ظاہر پر یعنی استفہام پر محمول کرنا متنع ہوگا اور جب اس کلام کو اس کے ظاہر پر محمول کرنا متنع ہے تو مجازاً تعجب پر محمول کیا جائے گا اور استفہام اور تعجب کے درمیان من سبت یہ ہے کہ استفہام یعنی سوال عن الحال جو بد بد کو نہ دیکھنے کا سبب ہے اس بات کو مستلزم ہے کہ سائل اس سبب سے جا مل ہو یعنی استفہام ملزوم ہے اور اس سبب سے جا مل رہنا لازم ہے اور نہ دیکھنے کے سبب سے جا مل رہنا تعجب کو مستلزم ہے یعنی نہ دیکھنے کے سبب سے جا مل ہونا ملزوم اور تعجب لازم ہے پس ایک واسطے سے نتیجہ یہ نکلا کہ استفہام ملزوم اور تعجب لازم ہے اور یہاں لفظ استفہام (لفظ) تعجب کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور لفظ استفہام کا تعجب کے معنی میں استعمال ملزوم کا لازم میں استعمال ہے اور ملزوم کا لازم میں استعمال چونکہ مجاز مرسل ہے اس لئے یہاں لفظ استفہام کا تعجب کے معنی میں استعمال کرنا مجاز مرسل کے قبیلے سے ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح کا یہ کہنا کہ عاقل آدمی اپنی حالت نفس کے بارے میں دوسرے سے سوال نہیں کرتا ہے غلط ہے اس لئے کہ مریض، طبیب سے اپنی حالت نفس کے بارے میں سوال کرتا ہے اور عجیب اس کا جواب دیتا ہے مگر اس کو کوئی غلط نہیں کہتا اس کا جواب یہ ہے کہ مریض طبیب سے اپنے مریض ہونے کے بارے میں سوال نہیں کرتا ہے کہ میں مریض ہوں یا نہیں بلکہ سبب مرض کے بارے میں سوال کرتا ہے یا اس چیز کے بارے میں سوال کرتا ہے جو اس کے لئے نفع بخش ہو اور سبب مرض یا اپنے لئے نفع بخش چیز کے بارے میں سوال کرنا اپنی حالت نفس کے بارے میں سوال کرنا نہیں ہے لہذا شارح کے قول پر مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا مگر دوسرا اعتراض واقع ہوگا وہ یہ کہ شارح کا یہ کہنا کہ عاقل کا اپنی حالت نفس کے بارے میں سوال کرنا بے معنی ہے تو یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ احوال دو طرح کے ہوتے ہیں ایک تو جو صاحب احوال پر مخفی نہیں ہوتے اور اس سے جدا نہیں ہوتے جیسے قیام، بقعود، بھوک، پیاس۔ دوم وہ جو صاحب احوال پر مخفی ہوتے ہیں اور اس سے جدا ہو جاتے ہیں۔ اول کے بارے میں تو یہ کہنا صحیح ہے کہ ان کے بارے میں سوال کرنا غلط اور بے معنی ہے چنانچہ یہ نہیں کہا جاتا ماحالی میرا کیا حال ہے، میں سویا ہوا ہوں یا بیٹھا ہوں، یا بھوکا ہوں یا نہیں۔ لیکن دوسری قسم کے بارے میں خود صاحب احوال سے سوال کرنا صحیح اور بامعنی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ”ما بالی اوزی دون سائر المسلمین“ مجھے کیا ہو گیا ہے کہ مجھے مسلمانوں سے صرف ایذا دی جاتی ہے اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا بد بد کو نہ دیکھنے کا سبب ایسا حال ہے جو سلیمان سے جدا ہو جاتا ہے لہذا سلیمان کا اپنے اس حال کے بارے میں حاضرین سے سوال کرنا بے معنی نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو آیت میں استفہامی معنی درست ہونگے اور شارح کا نہ انہ معنی

لاستفہام العاقل عن حال نفسہ کہنا درست نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ علامہ زمخشری صاحب کشف نے اس آیت میں کلمہ کو حقیقی استفہام پر محمول کیا ہے اور تقریر اس طرح کی ہے کہ جب سلیمان نے بد بد کی جگہ پر نظر ڈالی اور وہ نظر نہیں آیا تو سلیمان نے کہا مالی لاری الہد ہد، گویا سلیمان کو یہ تو یقین تھا کہ بد بد موجود ہے مگر نظر نہیں آ رہا البتہ سبب کے بارے میں متردد تھے کہ وہ سبب کوئی پردہ ہے جس نے بد بد کو چھپایا لیا ہے یا اس کے علاوہ اور کوئی سبب ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ وہ میرے پیچھے ہو پھر حضرت سلیمان کا ذہن اس طرف گیا کہ ہو سکتا ہے کہ وہ غائب ہو موجود نہ ہو پس حضرت سلیمان نے پہلی بات سے اعراض کیا اور کہنے لگے کیا غائب تو نہیں ہے۔ الحاصل حضرت سلیمان علیہ السلام کے سامنے جو چیز ظاہر ہوئی اور جس کی طرف ان کا ذہن گیا حضرت سلیمان نے اس کی صحت کے بارے میں لوگوں سے دریافت کیا چنانچہ پوچھا کہ میرا جو یہ خیال ہے کہ وہ غائب ہے کیا یہ خیال صحیح ہے۔ علامہ زمخشری کی یہ تقریر اس بات پر دال ہے کہ یہاں کلمہ استفہام یعنی کلمہ مالپنی حقیقت پر ہے یعنی اپنی حقیقی معنی (استفہام) میں مستعمل ہے اور تعجب کے معنی میں مستعمل نہیں ہے۔ اس مقام کا مطالعہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رہے کہ لایدل میں دو نسخے ہیں ایک لایدل حرف نفی کے ساتھ جیسا کہ آپ کے سامنے ہے دوم لایدل بغیر حرف نفی کے جیسا کہ دسوقی کے متن میں ہے یہ دوسرا نسخہ زیادہ ظاہر ہے چنانچہ خادم کی تشریح میں اسی کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور بالایدل والا نسخہ تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ صاحب کشف کا قول اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے اور یہ مطلب بالکل غلط ہے کیونکہ صاحب کشف نے تو اس بات کو ثابت کیا ہے کہ یہاں کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ صاحب کشف کا قول قطعی طور سے اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ آیت میں کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے یعنی اس بات پر کہ کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے صاحب کشف کا قول دلالت تو کرتا ہے مگر قطعی طور پر دلالت نہیں کرتا اس لئے کہ ایک گونہ احتمال اس کا بھی ہے کہ یہاں کلمہ ماتجب کے لئے ہو اور استفہام کے لئے نہ ہو تعجب کی مثال اردو میں۔ کیا خوب آدمی تھا، خدا مغفرت کرے۔۔۔

والتنبیہ علی الضلال نحو فاین تذهبون والوعید کقولک لمن یسی الادب الم اؤدب فلانا اذا علم

المخاطب ذلک وهو انک ادبت فیلان فیفہم منہ معنی الوعید والتخویف ولا یحملہ علی السوال والامر نحو فہل انتم مسلمون ای اسلموا والتقریر ای حمل المخاطب علی الاقرار بما یعرفہ والجاؤہ الیہ بایلاء المقر بہ الہمزۃ ای بشرط ان یذکر بعد الہمزۃ ما حمل المخاطب علی الاقرار بہ کما مر فی حقیقۃ الاستفہام من ایلاء المسؤل عنہ الہمزۃ تقول اضربت زیدا فی تقریرہ بالفعل وانت ضربت فی تقریرہ بالفاعل وازیدا ضربت فی تقریرہ بالمفعول وعلی هذا القیاس وقد یقال التقریر بمعنی التحقیق والتشیت فیقال اضربت زیدا بمعنی انک ضربتہ البتہ .

ترجمہ: اور گراہی پر تنبیہ کرنے کے لئے جیسے تم کہیں جا رہے ہو اور وعید کے لئے جیسے بے ادب آدمی سے تیرا قول کیا میں نے فلاں کو ٹھیک نہیں کیا ہے جبکہ مخاطب اس کو جانتا ہو کہ تو نے فلاں کو ٹھیک کیا ہے پس وہ اس سے وعید اور تخویف کے معنی سمجھ لے گا اور اس کو سوال پر محمول نہیں کرے گا۔ اور امر کیلئے جیسے کیا تم مسلمان ہو یعنی تم اسلام لاؤ۔ اور تقریر کے لئے یعنی مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ اور مضطرب کرنے کے لئے جس کو وہ جانتا ہے مقرر یہ کو ہمزہ کیساتھ متصل لا کر یعنی اس شرط کے ساتھ کہ ہمزہ کے بعد اس چیز کو ذکر کیا جائے جس کے اقرار پر مخاطب کو آمادہ کیا گیا ہے جیسا کہ حقیقت استفہام میں گذر چکا کہ مؤول عد ہمزہ کے متصل ہوتا ہے (چنانچہ) مخاطب سے فعل کا اقرار کرانے کے سلسلہ میں کہے گا تو اضربت زیدا اور فاعل کا اقرار کرانے میں انت ضربت اور مفعول کا اقرار کرانے میں ازیدا ضربت علی ہذا

لقیاس اور کہا گیا ہے کہ تقریر تحقیق اور تثبیت کے معنی میں ہے پس اضربت زید کہا جاتا ہے (اور) معنی یہ ہیں کہ تو نے زید کو بالیقین مارا ہے۔
تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ استفہام کا کلمہ بھی مجازاً گمراہی پر تنبیہ کرنے کے لئے آتا ہے جیسے باری عز اسما کا ارشاد ”فاین تذبون“ تم کہاں جا رہے ہو۔ یہاں استفہام کے معنی درست نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ جو عالم الغیب والشہادۃ ہیں ان کو معلوم ہے کہ تم یہ لوگ کہاں جا رہے ہیں بلکہ ان کو ان کے گمراہی اور ضلالت پر تنبیہ کرنا مقصود ہے اور منشاء یہ ہے کہ تم جہاں جا رہے ہو وہ جگہ ٹھیک نہیں ہے یعنی تمہارا طریقہ درست اور ٹھیک نہیں ہے اور استفہام کا کلمہ مجازاً اوعید کے لئے بھی آتا ہے مثلاً ایک شخص کسی گستاخ اور بے ادب آدمی سے کہے ”الم اؤدب فلانا“ کیا میں نے فلاں کو ٹھیک نہیں کیا اور وہ بے ادب مخاطب اس کو جانتا بھی ہو کہ واقعی متکلم نے فلاں کو ٹھیک کیا ہے پس اسی صورت میں مخاطب اس کلام کو وعید اور تخویف پر محمول کرے گا اور یہ سمجھ لے گا کہ متکلم مجھ کو ڈرانا چاہتا ہے اور یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر میں نے بھی ایسا کیا تو مجھے بھی ٹھیک کر دیا جائے گا۔ اور مخاطب اس کلام کو سوال اور استفہام حقیقی پر محمول نہیں کرے گا کیونکہ استفہام اس بات کا قند نہ کرتا ہے کہ استفہام کرنے والا اس چیز سے جاہل ہو جس کے بارے میں اس نے استفہام کیا ہے اور یہاں معاملہ یہ ہے کہ متکلم بخوبی جانتا ہے کہ اس نے کس کو ٹھیک کیا ہے۔ الحاصل اس مثال میں چونکہ استفہام حقیقی ممکن نہیں ہے اس لئے یہ کلام وعید پر محمول ہوگا۔ کلمہ استفہام بھی مجازاً امر کے لئے آتا ہے جیسے فہل انتم مسلمون کے معنی میں ”اسلموا“ تم اسلام قبول کرو۔ اور کلمہ استفہام بھی مجازاً تقریر کے لئے آتا ہے یہاں تقریر سے تحقیق کے معنی مراد نہیں ہیں بلکہ اعتراف اور اقرار کے معنی مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ کلمہ استفہام کے ذریعہ کبھی مخاطب کو اس چیز کے اقرار اور اعتراف پر آمادہ کرنا مقصود ہوتا ہے جس چیز کو مخاطب پہلے سے جانتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ مقرر یہ (جس کا اقرار کرنا مقصود ہے) ہمزہ سے متصل ہوگا یعنی مخاطب کو جس چیز کے اقرار پر مجبور کرنا اور آمادہ کرنا ہے اس کا ہمزہ کے بعد مذکور ہونا ضروری ہے جیسا کہ حقیقت استفہام میں گذر چکا ہے کہ مسئول عنہ ہمزہ کے متصل ہوتا ہے۔ پس مخاطب سے اگر فعل کا اعتراف اور اقرار کرنا مقصود ہو تو کہا جائے گا اضربت زیداً (کیا تو نے مارا ہے) اور اگر فاعل کا اقرار کرنا مطلوب ہو تو ”انت اضربت زیداً“، کہا جائیگا۔ اور اگر مفعول یہ کا اقرار کرنا مقصود ہو تو ”ازید اضربت“، کہا جائے گا۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے اگر مجبور کا اقرار کرنا مقصود ہو تو ”انی الدار زید“، کہا جائے گا اور اگر حال کا اقرار کرنا مقصود ہو تو ”ارا کہبحت“، کہا جائے گا۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ تقریر، تحقیق اور تثبیت کے معنی بھی آتا ہے چنانچہ اضربت زیداً کے معنی یہ ہیں کہ یقیناً تو نے زید کو مارا ہے لیکن یہاں پہلے معنی یعنی تقریر بمعنی اقرار و اعتراف مراد ہے۔ اردو میں تقریر کی مثال۔
کیا تیرے جلوے نے حیران نہ کیا عالم کو حشر کس دن ترے دیدار سے برپا نہ ہوا

والانکار کذلک نحو اغیر اللہ تدعون ای بایلاء المنکر الهمزة کالفعل فی قوله ع

اتقلنی والمشر فی مضاجعی

والفاعل فی قوله تعالیٰ اہم یقسمون رحمۃ ربک والمفعول فی قوله تعالیٰ اغیر اللہ اتخذ لیاً واما غیر

الهمزة فیجی للتعقیر والانکار لکن لا یجوز فیہ ہذہ التفصیل ولا یکثر کثرۃ الهمزة ولہذا لم یبحث عنہ .

ترجمہ: اور انکار کے لئے ایسا ہی ہے جیسے کیا تم غیر اللہ کو پکارتے ہو یعنی منکر کو ہمزہ کے متصل لانے کے ساتھ جیسے مصرع میں فعل کیا تو مجھے قتل کرے گا حالانکہ میرے پہلو میں تلوار ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول میں فاعل ”کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں“ اور باری تعالیٰ کے قول میں مفعول ”کیا اللہ کے علاوہ کو میں ہر ساز بنالوں“ بہر حال ہمزہ کے علاوہ (دیگر کلمات) تقریر اور انکار کے لئے آتے ہیں ان میں یہ تفصیل جاری نہیں ہوتی ہیں اور نہ ہمزہ کی طرح کثیر ہیں اسی وجہ سے ان سے بحث نہیں کی گئی۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ہمزہ مجازاً انکار کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور جس طرح مقرر یہ کا ہمزہ متصل ہونا ضروری ہے اسی طرح منکر (جس کا انکار کیا گیا ہے) کا بھی ہمزہ سے متصل ہونا ضروری ہے جیسے ”اغیر اللہ تدعون“ (کیا تم اللہ کے علاوہ کو پکارتے ہو) یعنی پکارو تو ضرور مگر اللہ کے علاوہ کو مت پکارو۔ اس آیت میں دعا اور پکارنا تو مسلم ہے مگر غیر اللہ کا کا مدعو ہونا منکر ہے۔ شارح نے کہا ہے کہ منکر کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے مثلاً امرء القیس کے مصرعہ انتقلنی والمشرنی مضاجعی میں فعل ہمزہ کے متصل ہے اور منکر ہے شاعر کہتا ہے کیا تو مجھے قتل کرے گا حالانکہ تلوار میرے پہلو میں ہے مشرنی وہ تلوار ہے جو مشارف کی طرف منسوب ہے۔ اور مشارف عرب کا ایک شہر ہے اور شاعر کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ میرے پاس بھی تلوار ہے اس لئے تو مجھے قتل نہیں کر سکے گا۔ اور باری تعالیٰ کے قول ”اہم یقسمون رحمۃ ربک“ میں فاعل منکر ہے اور ہمزہ کے متصل ہے یعنی کیا وہ لوگ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں اس آیت میں کفار کے قاسم ہونے کا انکار کیا گیا ہے نہ کہ نفس تقسیم کا کیونکہ قاسم رحمت اللہ تعالیٰ کی ذات ہے بہر حال نفس قسمت رحمت منکر نہیں ہے بلکہ ان کا قاسم ہونا منکر ہے اور باری تعالیٰ کے قول ”اغیر اللہ اتخذ ولیا“ میں مفعول منکر اور ہمزہ کے متصل ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیا اللہ کے علاوہ کو کارسز بناؤں۔ پس اس آیت میں غیر اللہ کا متخذ ہونا منکر ہے اصل انتخاب منکر نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جس طرح ہمزہ مجازاً تقریر اور انکار کے لئے آتا ہے اسی طرح دوسرے کلمات استفہام بھی مجازاً تقریر اور انکار کے لئے آتے ہیں مگر ان میں --- مذکورہ تفصیل جاری نہیں ہوتی یعنی جس طرح ہمزہ کے تقریر اور انکار کے لئے ہونے کی صورت میں مقرر بہ فعل ہوگا یا فاعل ہوگا یا مفعول ہوگا یا اس کے علاوہ ہوگا۔ دیگر کلمات استفہام اگر تقریر اور انکار کے لئے ہوں گے تو ان کے لئے یہ بات ضروری نہ ہوگی کہ مقرر بہ اور منکر فعل ہو یا فاعل ہو یا مفعول ہو یا ان کے علاوہ ہو۔ اور ہمزہ تقریر اور انکار کے لئے جس قدر کثیر الاستعمال ہے دیگر کلمات استفہام ان معانی میں اس قدر کثیر الاستعمال نہیں ہیں انھیں باتوں کی وجہ سے تقریر اور انکار کے معنی بیان کرنے کے لئے صرف ہمزہ سے بحث کی گئی ہے دیگر کلمات استفہام سے بحث نہیں کی گئی۔

ومنہ ای من مجيء الهمزة للانكار اليس الله بكاف عبده ای الله كاف لان انكار النفي نفی له ونفی النفی اثبات وهذا المعنى مراد من قال ان الهمزة فيه للتقرير ای لحمل المخاطب على الاقرار بما دخله النفی وهو الله كاف لا بالنفی وهو ليس الله بكاف فالتقرير لایجب ان يكون بالحکم الذی دخلت علیه الهمزة بل بما يعرف المخاطب من ذلك الحکم اثباتاً او نفياً وعلیه قوله تعالیٰ انت قلت للناس اتخذونی وامی الہین من دون اللہ فان الهمزة فيه للتقرير ای بما يعرفه عیسیٰ صَلَّوات اللہ علیہ من هذا الحکم لا بانه قد قال ذلك وقوله والانكار كذلك دل على ان صورة انكار الفعل ان یلی الفعل الهمزة ولما كان له صورة اخرى لا یلی فیها الفعل الهمزة اشار الیه بقوله ولانكار الفعل صورة اخرى وهو نحو ازیدا ضربت ام عمرو لمن یردد الضرب بینہما من غیر ان یعتقد تعلقه بغيرهما فاذا انكرت تعلقه بهما فقد نفیته عن اصله لانه لا بد له من محل یعتقد به .

ترجمہ: اور اسی سے ہمزہ انکار کے واسطے ہونے سے کیا اللہ اپنے بندے کو کافی نہیں ہے یعنی اللہ کافی ہے اس لئے کہ نفی کا انکار نفی کی نفی ہے اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے اور یہی معنی مراد ہے اس کی جس نے یہ کہا کہ ہمزہ اس میں تقریر کے لئے ہے یعنی مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ کرنے کیلئے جس پر نفی داخل ہے اور وہ ”اللہ کاف“ ہے نہ کہ نفی یعنی ”لیس اللہ بکاف“ کے اقرار پر آمادہ کرنے کے لئے پس تقریر اس حکم کی ضروری نہیں جس پر ہمزہ داخل ہے بلکہ اس کی جس کو مخاطب اس حکم میں سے اثباتاً یا نفیاً پہچانتا ہے اور اسی پر باری تعالیٰ کا قول ہے۔ کیا تو نے لوگوں سے کہا تھا کہ تم مجھ کو اور میری ماں کو اللہ کے علاوہ معبود بناؤ۔ پس اس میں ہمزہ تقریر کے لئے ہے یعنی اس چیز کی

تقریر کے لئے ہے جس کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس حکم سے پہچانتے ہیں نہ اس کی کہ آپ نے یہ کہا ہے اور ماتن کا قول والا انکار کذلک اس بات پر دال ہے کہ انکار فعل کی صورت یہ ہے کہ فعل ہمزہ کے متصل ہو اور چونکہ اس کی ایک دوسری صورت بھی ہے جس میں فعل ہمزہ کے متصل نہیں ہوتا اس کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا اور انکار فعل کے لئے ایک دوسری صورت بھی ہے اور وہ ”ازید اضربت ام عمروا“ ہے اس شخص کے لئے جو ان دونوں کے درمیان ضرب کو دائر کرتا ہے بغیر اسکے کہ ان دونوں کے علاوہ کے ساتھ اس کے تعلق کا معتقد ہو پس جب تو نے ان دونوں کے ساتھ اس کے تعلق کا انکار کر دیا تو گویا تو نے اس کی، اسکی اصل سے نفی کر دی اس لئے کہ اس کے لئے ایک ایسے محل کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ اس کا تعلق ہو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اسی قبیل سے یعنی اس قبیل سے کہ ہمزہ انکار کے لئے آتا ہے باری تعالیٰ کا قول ”الیس اللہ بکاف عبده“ ہے اس آیت میں ہمزہ انکار نفی یعنی لیس پر داخل ہے گویا نفی کا انکار مقصود ہے اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے لہذا اس کے معنی اللہ کاف کے ہونگے یعنی الیس اللہ بکاف عبده کے معنی ہیں اللہ کافی ہے بعض حضرات جو یہ کہتے ہیں کہ اس کلام میں ہمزہ تقریر کے لئے ہے ان کی مراد بھی یہی معنی ہیں چنانچہ ان حضرات نے فرمایا ہے کہ اس کلام میں مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ کیا گیا ہے جس پر نفی داخل ہے یعنی اللہ کاف نفی یعنی لیس اللہ بکاف کے اقرار پر آمادہ نہیں کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس کلام میں مخاطب سے اللہ کے کافی ہونے کا اقرار کرنا مقصود ہے کافی نہ ہونے کا اقرار کرنا مقصود نہیں ہے۔ اس جگہ یہ بات ذہن میں رہے کہ مصنف نے اس سابق میں یہ کلیہ بیان کیا تھا کہ مقرر بہ کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے جیسا کہ منکر کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے مگر ان حضرات کے قول سے یہ کلیہ ٹوٹ گیا اس طور پر کہ اس کلام میں مقرر بہ اللہ کاف ہے نہ کہ لیس اللہ بکاف اور ہمزہ کے متصل لیس اللہ بکاف ہے نہ کہ اللہ کاف، حاصل یہ کہ اس کلام میں مقرر بہ ہمزہ کے متصل نہیں ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک تقریر اس حکم کی ضروری نہیں ہے جس پر ہمزہ داخل ہے بلکہ اس چیز کی ضروری ہے جس کو مخاطب اس حکم سے اثباتاً یا نفیاً جانتا ہو جیسا کہ اس کلام میں مخاطب کو اثبات یعنی اللہ کے کافی ہونے کا علم پہلے سے ہے پس یہاں اسی کا اقرار کرنا مقصود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا بیان کردہ کلیہ اپنی جگہ باقی ہے اس طور پر کہ مصنف نے اس جگہ ہمزہ کو انکار کے لئے قرار دیا ہے نہ کہ تقریر کے لئے اور منکر یعنی اللہ کا کافی نہ ہونا ہمزہ کے متصل ہے۔ اس مثال میں چونکہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ ہمزہ انکار کے لئے ہے یا تقریر کے لئے اس لئے مصنف نے کہہ کر اس کو الگ ذکر فرمایا بہر حال اس مثال میں ہمزہ چونکہ انکار کے لئے ہے اور منکر ہمزہ کے متصل ہے اس لئے مصنف کا بیان کردہ صحیح اور درست ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ تقریر اس چیز کی مقصود ہوتی ہے جس کو مخاطب جانتا ہو اثباتاً یا نفیاً۔ اثباتاً جاننے کی

مثال تو آیت سابقہ ہے اور نفیاً جاننے کی مثال باری تعالیٰ کا قول ”اننت قلت للناس اتخذوني وامى الهين من دون الله“ ہے کیونکہ اس آیت میں ہمزہ اس چیز کی تقریر کے لئے ہے جس کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پہلے سے جانتے تھے یعنی کہ میں نے یہ اثبات نہیں کی ہے حضرت عیسیٰ کو پہلے سے معلوم تھا کہ میں نے لوگوں سے یہ نہیں کہا کہ مجھے اور میری ماں کو اللہ کے علاوہ معبود بناؤ۔ باری تعالیٰ نے ہمزہ کے ذریعے اسی کا اقرار کرایا ہے اس کا اقرار نہیں کرایا ہے کہ میں نے یہ بات کہی ہے۔ حاصل یہ کہ اللہ نے حضرت عیسیٰ سے کہنے کا اقرار نہیں کرایا ہے بلکہ نہ کہنے کا اقرار کرایا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ سابق میں مذکور مصنف کا قول ”والا انکار کذلک“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انکار فعل کی صورت یہ ہے کہ فعل ہمزہ کے متصل ہو اور انکار فعل کی چونکہ ایک دوسری صورت بھی تھی جس میں فعل ہمزہ کے متصل نہیں ہوتا ہے اس لئے مصنف نے اپنی اگلی عبارت سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ انکار فعل کی ایک دوسری صورت بھی صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ

فعل منکر کا معمول ہمزہ کے متصل ہو پھر اس معمول پر ام یا دوسرے کے ذریعہ عطف کیا گیا ہو جیسے ”ازید اضربت ام عمرو“ بشرطیکہ کہ کلام اس آدمی کے سامنے کیا گیا ہو جو ضرب کو زید و عمرو کے درمیان دائر کرتا ہو اور اس کا معتقد بالکل نہ ہو کہ ضرب ان دونوں کے علاوہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ ضرب نفس الامر میں زید و عمرو میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہے پس جب ہمزہ انکار کو مفعول پر داخل کیا گیا تو دونوں مفعولوں یعنی زید و عمرو کا اس حیثیت سے انکار کیا گیا کہ یہ فعل کے متعلق ہیں یعنی متعلق فعل ہونے کی حیثیت سے دونوں کا انکار کر دیا گیا۔ کیونکہ فعل کے لئے ایسے محل کی ضرورت ہوتی ہے جس کے ساتھ فعل متعلق ہو پس جب ہمزہ کے ذریعے محل کا انکار کر دیا گیا۔ الحاصل اس صورت میں متعلق اور مفعول کا انکار دراصل، اصل فعل کے انکار سے کنایہ ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں ہمزہ کو اصل فعل کے انکار کے لئے کنایۃ استعمال کیا گیا بہر حال اس صورت میں ہمزہ اگرچہ فعل کے متصل نہیں ہے لیکن انکار، فعل ہی کا کیا گیا ہے۔

والانکار اما للتوبيخ ای ما کان ینبغی ان یکون ذلک الامر الذی کان نحو اعصیت ربک فان العصیان واقع لکنہ منکر بہ وما یقال انه للتقریر فمعناه التحقیق والتثبت او لا ینبغی ان یکون نحو اتعصی ربک۔

ترجمہ: اور انکار یا تو توبیخ کے لئے ہوتا ہے یعنی جو کام ہو گیا وہ ہونا نہیں چاہیے تھا جیسے کیا تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی ہے پس عصیان واقع ہے لیکن منکر بہ ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ ہمزہ تقریر کے لئے ہے سو اس کے معنی تحقیق و تثبت کے ہیں یا ہونا نہیں چاہیے جیسے کیا تو اپنے رب کی نافرمانی کرے گا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ استفہام انکاری مختلف اعراض کیلئے استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ کبھی تو وہ توبیخ کیلئے آتا ہے اب توبیخ کبھی اس امر پر ہوتی ہے جو زمانہ ماضی میں واقع ہو چکا ہو اس صورت میں توبیخ کا مطلب یہ ہوگا کہ جو امر صادر ہوا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے رب کی نافرمانی کر لی تو اس کو توبیخ کہا جاتا ہے ”اعصیت ربک“ یعنی تجھ کو نافرمانی نہیں کرنی چاہیے تھی شارح کہتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ یہاں انکار تقریر کے لئے ہے تو تقریر سے مراد تحقیق اور تثبت ہے یعنی مخاطب جس چیز کو جانتا ہے یعنی اس کا نافرمانی کرنا۔ اس کلام کے ذریعہ اس کی تحقیق اور تثبت مقصود ہے مراد یہ ہے کہ تو نے بالتحقیق نافرمانی کی ہے توبیخ کبھی اس امر پر ہوتی ہے جو آئندہ زمانہ میں واقع ہوگا اس صورت میں متکلم کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مخاطب جس کام کے درپے ہے وہ اس سے صادر نہیں ہونا چاہیے۔ جیسے اتعصی ربک کا مطلب یہ ہے کہ تجھ سے نافرمانی کا صادر ہونا قطعاً مناسب نہیں ہوگا۔

او للتکذیب فی الماضی ای لم یکن نحو افاصفکم ربکم بالبنین ای لم یفعل ذلک او فی المستقبل ای لا یکون نحو انلزمکموا ای انلزمکم تلک الهدایۃ او الحجۃ بمعنی انکر حکم علی قبولہا وفسرکم علی الاسلام والحال انکم لها کارہون یعنی لایکون هذا الالزام۔

ترجمہ: یا تکذیب کے لئے ماضی میں یعنی نہیں ہوا جیسے کیا تم کو تمہارے رب نے بیٹوں کے ساتھ چن لیا ہے یعنی یہ نہیں کیا یا مستقبل میں یعنی نہیں ہوگا کیا ہم تم پر یہ ہدایت یا یہ محبت لازم کر دیں گے یعنی کیا ہم تم کو حجت اور اسلام کے قبول کرنے پر مجبور کر دیں گے حال یہ کہ تم اسے ناپسند کرتے ہو یعنی یہ الزام نہیں ہوگا۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ انکار یعنی استفہام انکاری کبھی تکذیب کیلئے آتا ہے اب یہ تکذیب ماضی میں بھی ہوگی اور مستقبل میں بھی ہوگی۔ جب ماضی میں ہوگی تو معنی ہوں گے کہ تم نے نہیں ہوا اسکی صورت یہ ہے کہ مخاطب جب زمانہ ماضی میں کسی چیز کے وقوع کا مدعی ہوتا ہے تو استفہام انکاری لا کر اس کے دعویٰ میں اس کی تکذیب کر دی جاتی ہے مثلاً مشرکین کا عقیدہ یہ تھا کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں پس

اللہ نے ہمیں مذکر اولاد کے ساتھ خاص کیا ہے اور اپنے آپ کو مؤنث اولاد کے ساتھ خاص کیا ہے پس باری تعالیٰ نے "افاصفکم ربکم بالبینین" استفہام انکاری لا کر انکی تکذیب کی ہے اور کہا ہے کہ تم اپنے اس دعویٰ میں جھوٹے ہو اللہ نے ایسا نہیں کیا جیسا کہ تمہارا خیال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مطلقاً اولاد سے منزہ ہے ان کی شان لم ید ولم یولد ہے اور جب تکذیب مستقبل میں ہوگی تو معنی ہونگے لایکون جیسے انلزمکموها یعنی یہ ہم تم پر ہدایت اور محبت لازم کر دیں گے یعنی تمہارا جو یہ خیال ہے کہ ہم تم کو قبول محبت اور قبول اسلام پر مجبور کر دیں گے اگرچہ تم ناپسند کرتے ہو تو یہ خیال بالکل غلط ہے ہم تم کو مجبور و مقبور نہیں کریں گے۔

(نوائد) یہاں ہدایت سے اجتداء مراد ہے یعنی ہدایت پانا، شریعت کا اتباع اور حجت سے مراد وہ حجت ہے جو شریعت پر عمل کرنے کے سلسلہ میں قائم ہوئی ہے

والتہکم عطف علی الاستبطاء او علی الانکار وذلک انہم اختلفوا فی انہ اذا ذکر معطوفات کثیرۃ ان الجمیع معطوف علی الاول او کل واحد عطف علی ما قبلہ نحو اصلو تک تأمرک ان نترک ما یبعد اباً ونا وذلک ان شعیباً علی نبینا وعلیہ السلام کان کثیراً الصلوۃ وکان قومہ اذا راؤہ یصلی تضاحکوا فقصدا وبقولہم اصلو تک تأمرک الہزاء والسخریۃ لا حقیقۃ الاستفہام والتحقیر نحو من هذا استحقاراً بشانہ مع انک تعرفہ۔

ترجمہ: اور تمسخر کرنے کے لئے (یہ) استبطاء پر معطوف ہے یا انکار پر اور یہ اس لئے کہ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جب بہت سے معطوفات مذکور ہو تو وہ تمام اول پر معطوف ہوں گے یا ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا جیسے کیا آپ کی نماز آپ کو اس بات کا حکم کرتی ہے کہ ہم اس کو چھوڑ دیں جس کی عبادت ہمارے آباء کرتے تھے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کثیر الصلوۃ تھے اور آپ کی قوم آپ کو نماز پڑھتے دیکھتی تو مذاق اڑاتی پس ان لوگوں نے اپنے قول "اصلو تک تأمرک" سے مذاق اور ٹھٹھا کرنے کا ارادہ کیا نہ کہ حقیقت استفہام کا۔ اور تحقیر کے لئے جیسے کون ہے یہ، اس کی تحقیر کرتے ہوئے باوجود یہ کہ تو اس کو پہچانتا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ہم نے پہلے ذکر کیا تھا کہ کلمات استفہام مجاز استفہامی معنی کے علاوہ میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں۔ انہیں معانی میں سے ایک معنی تنہم ہے یعنی کلمہ استفہام مجازاً تنہم کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تنہم کہتے ہیں مذاق اڑانے کو اور ٹھٹھا کرنے کو جیسے حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم نے حضرت شعیب کا مذاق اڑاتے ہوئے کہا اصلو تک تأمرک ان نترک ما یبعد اباً ونا، کیا آپ کی نماز آپ کو اس کا حکم کرتی ہے کہ ہم اپنے آباء کے معبودوں کی عبادت ترک کر دیں اور یہ اس وجہ سے کہ حضرت شعیب بکثرت نمازیں پڑھتے تھے اور ان کی قوم ان کو نماز پڑھتا دیکھ کر ان کا مذاق اڑاتی پس ان لوگوں کا اپنے اس قول سے حضرت شعیب کا مذاق اڑانا مقصود تھا نہ کہ ان سے ہتھیانہ سوال کرنا یعنی ان لوگوں کا منشاء حضرت شعیب سے یہ سوال کرنا ہرگز نہیں تھا کہ آپ کی نماز آپ کو مذکورہ بات کا حکم کرتی ہے یا نہیں بلکہ ان کا منشاء، سراسر آپ کا مذاق اڑانا تھا۔

شارح نے ابتدائی سطروں میں ایک نحوی مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے جس کی وضاحت ضروری ہے شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے اب تک بہت سے غیر استفہامی معنی ذکر کئے ہیں ان میں سب سے پہلے استبطاء کو اور سب سے آخر میں انکار کو ذکر کیا ہے اور تنہم بھی غیر استفہامی معنی ہے پس تنہم استبطاء پر معطوف ہے یا انکار پر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب بہت سے معطوفات مذکور ہو تو اس بارے میں کہ تمام اول پر معطوف ہونگے یا ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا۔ علماء نجات کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات اول کے قائل ہیں اور بعض ثانی

کے۔ شارح کے ظاہری عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علماء نجات کا یہ اختلاف ہر صورت میں ہے خواہ ایسے حرف کے ذریعے عطف کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت کرتا ہے جیسے فاء، ثم، حتیٰ۔ خواہ ایسے حرف کے ذریعے عطف کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت نہ کرتا ہو جیسے واو، او، ام۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ علامہ زماں کمال ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ اگر عطف ایسے حرف کے ذریعے کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اس صورت میں بلاشبہ نجات کے درمیان اختلاف ہے کہ بعض کے نزدیک تمام کے تمام اول پر معطوف ہوں گے اور بعض کے نزدیک ہر ایک اپنے ما قبل پر معطوف ہوگا لیکن اگر ایسے حرف کے ذریعے عطف کیا گیا ہے جو ترتیب پر دلالت کرتا ہے تو اس صورت میں سب کے نزدیک ہر ایک اپنے ما قبل پر معطوف ہوگا تمام کے تمام اول پر معطوف نہ ہوں گے شمرہ اختلاف ظاہر کرنے کے لئے ایک مثال پیش خدمت ہے مررت بک وبزید وعمرو و خالد و حامد۔ اب جو حضرات کہتے ہیں کہ تمام کے تمام اول پر معطوف ہو گئے تو ان کے نزدیک تمام کے ساتھ حرف جار باء کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، اور یوں کہا جائے گا ”مررت بک وبزید وعمرو وبخالد وبحامد“ کیونکہ جب ضمیر مجرور پر عطف کیا جاتا ہے تو حرف جار کا اعادہ ضروری ہوتا ہے۔ اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ہر ایک اپنے ما قبل پر معطوف ہوگا تو ان کے نزدیک سب سے پہلے معطوف کے ساتھ تو حرف جار کا اعادہ ضروری ہوگا باقی کے ساتھ ضروری نہ ہوگا (دسوقی) اور کبھی کلمہ استفہام استفہامی معنی کے علاوہ تحقیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے کوئی کسی کو دیکھ کر کہے من ہذا اور کہنے والا اس کو پہچانتا بھی ہو تو اس کا یہ کلام من ہذا اس کی تحقیر کے لئے ہوگا۔ حقیقت استفہام پر محمول نہ ہوگا کیونکہ استفہام کیلئے ضروری ہے کہ جس چیز کے بارے میں استفہام کیا گیا ہو استفہام کرنے والا اس کو جانتا نہ ہو اور یہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ متکلم مشر را لہ کو پہچانتا ہے پس کلمہ من حقیقت استفہام پر محمول نہ ہوگا بلکہ تحقیر اور تذلیل کیسے ہوگا اردو میں تحقیر کی مثال۔

ہر اک بات پر کہتے ہو تو کیا ہے :- تم ہی کہو کہ یہ اندازِ گفتگو کیا ہے

والتھویل کفرآء ابن عباس ولقد نجینا بنی اسرائیل من العذاب المہین من فرعون بلفظ الاستفہام

ای من بفتح المیم و رفع فرعون علیٰ انہ مبتداء ومن الاستفہامیۃ خبرہ او بالعکس علی اختلاف الرائین فانہ لامعنی لحقیقۃ الاستفہام ہننا و هو ظاہر بل المراد انہ لما وصف العذاب بالشدة والفظاعة زادہم تہویلاً بقولہ من فرعون ای هل تعرفون من هو فی فرط عتوہ وشدة الشکیمۃ فما ظنکم بعذاب یكون المعذب بہ مثله ولهذا قال انہ کان علیا من المسرفین زیادة لتعریف حالہ وتہویل عذابہ۔

ترجمہ: اور خوف زدہ کرنے کے لئے جیسے ابن عباس کی قرأت ہے بے شک ہم نے بنی اسرائیل کو رسوا کن عذاب سے نجات دی کون ہے فرعون۔ لفظ استفہام کے ساتھ یعنی من بفتح المیم اور فرعون کے رفع کے ساتھ اس بناء پر کہ فرعون مبتداء اور من استفہامیہ اس کی خبر ہے یا اس کے برعکس علی اختلاف الرائین اس لئے کہ یہاں حقیقت استفہام کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں اور وہ ظاہر ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب عذاب کو شدت اور فظاعت کے ساتھ متصف کیا تو اپنے قول من فرعون سے ان میں خوف کا اضافہ کیا یعنی کیا تم جانتے ہو کہ انتہائی سرشی اور سنگدلی میں فرعون کون ہے پس تمہارا کیا خیال ہے اس عذاب کے متعلق جس کا دینے والا فرعون کے مانند ہو اور اسی لئے کہا کہ وہ حد سے تجاوز کرنے والوں میں تھا اس کے حال اور اس کے عذاب کی بولنا کی کوتاہی کے لئے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ استفہام کے علاوہ تہویل یعنی خوف زدہ کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے ابن عباس کے قول کے مطابق ”ولقد نجینا بنی اسرائیل من العذاب المہین من فرعون“ قرآن پاک کی قرأت متواترہ کے مطابق تو لفظ میم بکسر المیم حرف جار ہے لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی قرأت کے مطابق من بفتح المیم کلمہ استفہام ہے اور من فرعون جملہ

استفہامیہ ہے اس طور پر کہ فرعون مبتداء مؤخر ہے اور من خبر مقدم ہے جیسا کہ انفس کی رائے ہے یا اس کے برعکس من مبتداء اور فرعون خبر ہے جیسا کہ سیویہ کا خیال ہے۔ یہاں کلمہ من استفہام کے لئے نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کلام کا متکلم اللہ تعالیٰ ہے اور اللہ پر کوئی چیز مخفی نہیں ہے لہذا اللہ کی طرف سے استفہام اور سوال کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں کیونکہ سوال اور استفہام وہ کرتا ہے جس پر وہ چیز مخفی ہو جس کے بارے میں استفہام کیا جاتا ہے اور یہاں ایسا ہے نہیں لہذا کلمہ من استفہام کے لئے نہیں ہوگا بلکہ کلمہ من اس جگہ مخاطبین کو خوفزدہ کرنے کے لئے ہے اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس عذاب کو جو فرعون کی طرف سے بنو اسرائیل کو دیا گیا تھا شدت اور بدترین ہونے کے ساتھ متصف کیا چنانچہ عذاب کے بعد مبین (رسوا کن) کا ذکر کیا تو ان کی خوف اور ہولناکی میں اضافہ کرنے کے لئے فرمایا من فرعون پتہ بھی ہے فرعون کون ہے؟ یعنی تم اسے جانتے ہو جو اپنے تہرہ، سرشی اور تساوت میں اعلیٰ مقام پر ہے اب تم ہی بتاؤ جب عذاب دینے والا ایسا ہے تو اس کا عذاب کیسے ہوگا یعنی اس کا عذاب بھی بدترین ہوگا اور چونکہ اس کلام سے تہویل مقصود ہے اس لئے ان کا ناعالیٰ من المسر فین، فرما کر عذاب میں مزید تہویل پیدا کر دی ہے۔

والاستبعاد نحو انی لهم الذکری فانہ لا یجوز حملہ علی حقیقۃ الاستفہام وهو ظاهر بل المراد استبعاد ان یشکون لهم الذکری بقریۃ قولہ وقد جاءهم رسول مبین ثم تولوا عنه ای کیف یذکرون ویتعظون ویوفون بما وعدہ من الایمان عند کشف العذاب عنهم وقد جاءهم ما هو اعظم وادخل فی وجوب الاذکار من کشف الدخان وهو ما ظهر علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الایات البینات من الکتاب المعجز وغیرہ فلم یذکروا واعرضوا عنه۔

ترجمہ: اور استبعاد کے لئے جیسے کہاں ہے ان کے لئے قبول نصیحت پس اس کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا جائز نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے بلکہ مراد ان کے قبول نصیحت کے بعد یونے کو بتایا ہے (اور) قریہ قول باری ہے اور حال یہ کہ ان کے پاس رسول آچکا پھر بھی انھوں نے اس سے اعراض کیا یعنی کیسے نصیحت قبول کر سکتے ہیں اور عذاب دور کرنے کے بعد ایمان لانے کے وعدے کو کیسے پورا کریں گے۔ حالانکہ ان کے پاس وہ چیز آچکی جو قبول نصیحت میں کشف دخان سے بھی بڑھ کر ہے اور وہ علامات ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر ہوئیں یعنی کتاب معجز اور دیگر معجزات۔ پس انھوں نے نصیحت قبول نہیں کی اور اس سے اعراض کیا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ استفہام کبھی مجازاً استبعاد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے استبعاد میں سین اور تاء زائد ہیں اور معنی ہے کسی چیز کو بعد شمار کرنا استبعاد اور استبطاء کے درمیان فرق یہ ہے کہ استبعاد کا متعلق غیر متوقع ہوتا ہے اور استبطاء کا متعلق متوقع ہوتا ہے مگر وہ زمانہ انتظار میں ملتی اور مؤخر ہوتا ہے بہر حال کلمہ استفہام مثلاً انی مجازاً استبعاد کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول ”انسی لهم الذکری“ ان لوگوں کے لئے قبول نصیحت کہاں ہوگا یہاں کلمہ انی کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا دو وجہوں سے ناجائز ہے پس پہلی وجہ تو با

ظاہر ہے اس لئے کہ سوال کیا جاتا ہے اس چیز کے بارے میں جو سائل پر مخفی ہو اور اس کلام کا متکلم اللہ ہے جس پر کوئی چیز مخفی نہیں ہے لہذا اللہ کی طرف سے سوال کا پایا جانا محال ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد جملہ حالیہ یعنی وقتہ جاءہم رسول مبین ثم تولوا عنه، آ رہا ہے اور جملہ حالیہ اس کے منافی ہے کہ انسی لهم الذکری کو حقیقی استفہام پر محمول کیا جائے اس لئے کہ جملہ حالیہ ذوالحال کی عامل کی قید ہوتا ہے۔ پس انسی لهم الذکری، اس جملہ حالیہ کے ساتھ مقید ہوگا اور جملہ حالیہ خبریہ ہوتا ہے اور حقیقی استفہام انشاء کے قبیل سے ہے اب اگر انسی لهم الذکری کو حقیقی استفہام پر محمول کیا گیا تو انشاء کا خبر کے ساتھ مقید ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بالکل غلط اور ناجائز ہے بہر حال مذکورہ دو وجہوں سے انی کو

حقیقی استغفار پر محمول کرنا متمنع ہے اور جب کلمہ انی کو حقیقی استغفار پر محمول کرنا متمنع ہے تو اس کو ایسے معنی پر محمول کیا جائے گا جو معنی مقام کے مناسب ہو اور یہاں استبعاد کے معنی زیادہ مناسب ہیں کیونکہ ”وقد جاء هم رسول مبين ثم تولوا عنه“ اس پر دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان کے پاس رسول مبین آگیا مگر انھوں نے اعراض کیا لہذا ان لوگوں کے لئے قبول نصیحت کہاں سے ہوگا یعنی جب رسول کے آنے کے بعد بھی اعراض کرتے رہے تو ان سے قبول نصیحت بہت دور ہو گیا اب اس کی توقع نہیں ہے کہ یہ لوگ نصیحت قبول کریں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قسم کا کلام عرفاً استبعاد ہی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے لہذا یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ کلمہ انی یہاں استبعاد کے لئے مستعمل ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ لوگ نصیحت کہاں قبول کریں گے اور انراں سے عذاب دخان بھی دور کر دیا گیا۔ تو یہ ایمان کا وعدہ کہاں پورا کریں گے کیونکہ ان لوگوں پر اللہ تعالیٰ نے کشف دخان کے علاوہ کتاب اللہ اور معجزات کی صورت میں ایسی نشانیاں ظاہر کی ہے جو قبول نصیحت میں زیادہ مؤثر ہیں مگر یہ بد بخت اس کے باوجود ایمان نہیں لائے اور اعراض ہی کرتے رہے۔

یہاں دخان سے وہ دخان مراد ہے جو آیت ”فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين“ میں دخان ہے بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ دخان علامات قیامت میں سے ایک علامت ہے چنانچہ ابن عباسؓ کا ارشاد ہے اول آیات یعنی اول علامات دخان ہے نزول عیسیٰ ہے، اور آگ ہے جو قعر عدن سے نکل کر لوگوں کو محشر کی طرف ہٹائے گی۔ اس ارشاد میں نزول عیسیٰ اور آگ کے ساتھ دخان کا ذکر کیا گیا ہے اور نزول عیسیٰ اور آگ علامات قیامت میں سے ہیں لہذا دخان بھی علامات قیامت میں سے ہوگا اور مردی ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے کہا کہ ”یا رسول اللہ وما الدخان“ پس آپ نے یہ آیت ”فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين تلاوت فرمائی پھر آپ نے فرمایا ”یسلاء ما بین المشرق والمغرب یمکث اربعین یوما ولیلة اما المؤمن فیصیبه منه کھینۃ الزکام، واما الکافر فھو کالسکران یخرج عن منخریہ واذنیہ ودبرہ۔“ وہ دخان مشرق اور مغرب کو بھر دے گا چالیس دن رات بھرے گا۔ مومن کو پہنچے گا تو زکام میں مبتلا کر دے گا اور کافر کو پہنچے گا تو نثر میں مبتلا کر دے گا اس کے نتھنوں، کانوں اور پاخانہ کے راستہ سے نکلے گا اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں وہی دخان مراد ہے جو علامات قیامت میں سے ہے اور عبد اللہ بن مسعودؓ کا مذہب یہ ہے کہ آیت میں دخان سے وہ مراد ہے جو بھوک کے وقت آسمان کی طرف دھوئیں کی شکل میں نظر آتا ہے ابن مسعودؓ دلیل میں فرماتے ہیں کہ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کو ایمان کی دعوت دی اور انھوں نے آپ کی تکذیب کی اور آپ کو بھرا بھلا کہا تو آپ نے فرمایا ”اللھم اعننی علیہم بسع کسبع یوسف“ اے اللہ ان کے مقابلے میں میری مدد فرما سات سال کے ذریعہ جیسا کہ حضرت یوسف کے سات سال یعنی ان کے قوم یوسف کی طرح سات سال تک قحط میں مبتلا فرما۔ اور ایک روایت میں یہ ہے اللھم اجعل علیہم سنینا کسنین یوسف فاخذتھم سنۃ حصت کل شیء اکلوا فیہا الجلود والمیتۃ من الجوع وینظر احدھم الی السماء فینظر کھینۃ الدخان، اے اللہ ان پر یوسف کے سالوں کی طرح سات سال کر دے پس انکو قحط نے آپکو ابر چیز کو گھیر لیا انھوں نے قحط کے زمانہ میں چڑا، مردار کھایا، بھوک کی وجہ سے ان میں سے ایک آدمی آسمان کی طرف دیکھتا تو دھوئیں کی طرح نظر آتا۔ ایک روایت میں یہ اضافہ ہے کہ جب ایک شخص دوسرے سے بات کرتا تو وہ اس کو دیکھ نہ پاتا پس ابوسفیانؓ کھڑا ہوا اور کہا یا محمد انک جنت تامر بطاعة اللہ وبصلة الرحم وان قومک قد هلكوا فادع اللہ لھم، فانزل اللہ عز وجل ”فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين، الی قوله انکم حامدون“ محمد تو آکر اللہ کی اطاعت اور صلہ رحمی کا حکم کرتا ہے اور تیری قوم ہلاک ہوگئی ان کے لئے اللہ سے دعا کر، پس اللہ رب العزت نے یہ آیت اتاری۔

ومنها ای من انواع الطلب الامر وهو طلب فعل غیر کف علی جهة الاستعلاء وصیغته تستعمل فی معان كثيرة فاختلّفوا فی حقیقته الموضوعه هی لها اختلافاً کثیراً ولما لم یکن الدلائل مفیده للقطع بشئ من ذلک قال المصنف والاظہر ان صیغته من المقترنة باللام نحو لیحضر زید وغیرها نحو اکرم عمروا ورید بکراً فالمراد بصیغته ما دل علی طلب فعل غیر کف استعلاء سواء کان اسماً او فعلاً موضوعاً لطلب الفعل استعلاء ای علی طریق طلب العلو وعد لا مر نفسه علیاً سواء کان علیاً فی نفسه ام لا لتبادر الفہم عند سماعها ای سماع الصیغۃ الی ذلک المعنی اعنی طلب الفعل استعلاء والتبادر الی الفہم من اقوی امارات الحقیقۃ.

ترجمہ: اور انھیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے امر ہے اور وہ کسی فعل کو طلب کرنا ہے جو بصورت کف نہ ہو استعلاء کے طریقہ پر اور امر کا صیغہ بہت سے معانی میں استعمال ہے پس اس کی مثال اس حقیقت میں جس کے لئے وہ موضوع ہے بہت زیادہ اختلاف کیا ہے۔ اور چونکہ دلائل ان اقوال میں سے کسی شئی کے سلسلہ میں یقین کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اس لئے مصنف نے کہا اور اظہر یہ ہے کہ امر کا صیغہ مقترن باللام جیسے لیحضر زید اور غیر مقترن باللام جیسے اکرم عمروا اور رید بکرا پس صیغہ امر سے مراد وہ لفظ ہے جو بطریق استعلاء کسی فعل کی طلب پر دلالت کرے خواہ اسم ہو خواہ فعل (بشرطیکہ وہ طلب) بصورت کف نہ ہو بطریق استعلاء طلب فعل کے لئے موضوع ہے یعنی امر اپنے آپ کو علی شارب کرے خواہ فی نفسه عالی ہو یا عالی نہ ہو کیونکہ صیغہ سننے کے وقت ہم اس معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے یعنی استعلاء طلب فعل کی طرف اور تبادر الی الفہم حقیقت کے علامتوں میں سے قوی علامت ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم امر ہے کبھی تو کلام کی نوع مراد ہوتی ہے جیسے اضرب اور کبھی فعل مراد ہوتا ہے جیسے ”وشاربہم فی الامر“ یعنی فی الفعل پہلی صورت میں امر کی جمع اوامر آتی ہے اور دوسری صورت میں اموراتی ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ امر کا لفظ نوع کلام میں حقیقۃً استعمال ہوتا ہے اور فعل کے معنی میں مجازاً۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ لفظ امر دونوں میں لفظاً مشترک ہے یعنی دونوں معنی میں امر کا استعمال حقیقی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ دونوں میں اشتراک معنوی ہے یعنی لفظ امر ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو معنی قدر مشترک کے طور پر دونوں میں پائے جاتے ہیں بہر حال انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم امر ہے اور امر کہتے ہیں فعل کو بطریق استعلاء طلب کرنا بشرطیکہ وہ طلب بصورت کف نہ ہو۔ طلب کی قید کے ذریعہ امر کی طرف سے خبر نکل گئی اور انشاء غیر طلبی نکل گئی۔ اور طلب کو فعل کی طرف مضاف کرنے سے نبی خارج ہو گئی کیونکہ نبی سے طلب ترک فعل ہوتا ہے نہ کہ طلب فعل۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نبی طلب کف کا نام ہے اس قول کی رعایت کرتے ہوئے شارح نے امر کی تعریف میں غیر کف کا لفظ ذکر فرما کر تعریف سے نبی کو خارج کر دیا ہے الحاصل نبی طلب ترک کا نام ہو یا طلب کف کا دونوں صورتوں میں نبی امر کی تعریف سے خارج ہے۔ مگر یہاں اعتراض ہوگا کہ غیر کف کی قید سے تو اکف عن القتل بھی امر کی تعریف سے خارج ہو جائے گا حالانکہ اکف عن القتل بالاتفاق امر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ غیر کف میں اس فعل سے نہ کرنا مراد ہے جس سے صیغہ امر لیا گیا ہے اور اکف عن القتل میں جس فعل (کف) سے صیغہ امر لیا گیا ہے اس سے رکنے کے لئے نہیں کہا گیا بلکہ اس کے علاوہ دوسرے فعل یعنی قتل سے رکنے کے لئے کہا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اکف عن القتل امر کی تعریف سے خارج نہ ہوگا۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہوگا وہ یہ کہ یہ جواب اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اکف عن القتل امر کی تعریف سے خارج ہو کیونکہ یہاں اس فعل سے رکنے کو طلب کیا گیا ہے جس سے صیغہ امر لیا گیا ہے حالانکہ یہ بالاتفاق امر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اکف ماخوذ ہے کف مطلق سے اور طلب کیا گیا ہے کف عن القتل سے رکنے کو اور کف مقید ہے اور مطلق اور مقید میں تغاّر ہے۔ لہذا

اكتف عن الكلف عن اقتل امر کی تعریف سے خارج نہ ہوگا۔

استعلاء کی قید کے ذریعہ دعاء اور التماس خارج ہو گئے اس طور پر کہ استعلاء کا مطلب یہ ہے کہ امر اپنے آپ کو بڑا تصور کرے خواہ واقع میں بڑا ہو جیسا کہ آقا اپنے غلام سے کہے فعل کذا۔ یا واقع میں بڑا نہ ہو جیسا کہ غلام اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر اپنے آقا سے کہے فعل کذا پس چونکہ دعا چھوٹے کی طرف سے ہوتی ہے اور التماس برابر والے کی طرف سے اس لئے استعلاء کی قید کے ذریعے امر کی تعریف سے دونوں خارج ہو گئے۔ شارح کہتے ہیں کہ امر کا صیغہ چونکہ بہت سے معانی میں مستعمل ہوتا ہے اس لئے علماء کا اس بارے میں شدید اختلاف ہے۔ صیغہ امر کا معنی موضوع لہ اور حقیقی معنی کیا ہے۔ خادم نے اس سلسلہ کی تمام تفصیلات امر کی بحث کی تحت قوت الاخیار شرح نور اہوار اور فیض سبحانی شرح حسامی میں ذکر کی ہیں اگر ضرورت محسوس ہو تو وہاں ملاحظہ فرمائیے۔ بہر حال صیغہ امر کے معنی موضوع لہ اور معنی حقیقی میں بڑا اختلاف ہے اور ان اقوال میں سے کسی قول پر چونکہ مفید یقین دلائل موجود نہیں ہیں اس لئے فاضل مصنف نے اظہر کا لفظ استعمال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اظہر یہ ہے کہ امر کا صیغہ خواہ لام کے ساتھ مقترن ہو جیسے لیحظر زید خواہ لام کے ساتھ مقترن نہ ہو جیسے اکر م عمر و اور زید کبرا بطریق استعلاء طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ صیغہ امر سے مراد وہ لفظ ہے جو طلب فعل پر دلالت کرے اور وہ طلب بصورت کف نہ ہو اور امر اپنے آپ کو عال خیال کرے اور وہ لفظ اسم ہو جیسے زید یا فعل ہو جیسے فعل امر اور مضارع مقرون بلام امر بہر حال یہ لفظ یعنی صیغہ امر بطریق استعلاء طلب فعل کیلئے وضع کیا گیا ہے گویا امر کے حقیقی معنی یہ ہی ہیں اور دلیل یہ ہے کہ آدمی جب امر کا صیغہ سنتے ہیں تو اس کا ذہن فوراً اسی معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے یعنی صیغہ امر سننے کے بعد طلب فعل استعلاء کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور لفظ سے کسی معنی کی طرف ذہن کا منتقل ہونا یہ اسی معنی کے حقیقی ہونے کی علامت ہے الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ طلب فعل استعلاء صیغہ امر کے حقیقی معنی ہیں۔

وقد تستعمل صیغة الامر لغيره ای لغیر طلب الفعل استعلاء کالاباحۃ نحو جالس الحسن او ابن سیرین فیجوز له ان يجالس احدهما او كليهما وان لا يجالس احدا أصلاً والتهدید ای التخويف وهو اعم من الانذار لانه ابلاغ مع التخويف وفي الصحاح الانذار تخويف مع دعوة نحو اعملوا ما شئتم لظهور ان ليس المراد الامر بكل عمل شأواً۔

ترجمہ: اور صیغہ امر کبھی طلب فعل استعلاء کے علاوہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے اباحت مثلاً حسن کے پاس بیٹھ یا ابن سیرین کے پاس اس کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ وہ ان دونوں میں سے ایک کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس اور یہ کہ ان میں سے کسی کے پاس نہ بیٹھے اور تہدید یعنی ڈرانے کے لئے اور یہ انذار سے عام ہے اس لئے کہ انذار ابلاغ مع اتخويف کا نام ہے اور صحاح میں ہے کہ انذار دعوت کے ساتھ ڈرانے کا نام ہے جیسے جو چاہو کرو۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ حکم کرنا مقصود نہیں ہے کہ جو چاہو کرو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ امر کے حقیقی معنی تو وہ ہی ہیں جو پہلے ذکر کئے گئے ہیں یعنی طلب فعل استعلاء مگر مجازاً طلب فعل استعلاء کے علاوہ کے لئے بھی امر کا استعمال کیا جاتا ہے مثلاً اباحت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے جالس الحسن او ابن سیرین اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو ان دونوں کی ہم نشینی کو ناجائز سمجھتا ہو اور مطلب یہ ہوگا کہ تیرے لئے اس بات کی بھی اجازت ہے کہ دونوں کی ہم نشینی اختیار کرے اور اس کی بھی اجازت ہے کہ ایک کی ہم نشینی اختیار کرے اور ایک کی نہ کرے اور اس کی بھی اجازت ہے کہ دونوں کی ہم نشینی اختیار نہ کرے۔ تخریر اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت کی صورت میں امرین کو جمع کرنا جائز ہے اور تخریر کی صورت میں ناجائز ہے۔ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان چونکہ علاقہ کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے یہاں طلب (معنی حقیقی) اور اباحت کے درمیان علاقہ ہے کہ یہ دونوں

مطلق اذن میں شریک ہیں یعنی فعل مطلوب اور فعل مباح دونوں ماذون فیہ ہوتے ہیں اور صیغہ امر بھی مجاز اُذرانے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ صیغہ امر تہدید کے لئے وہاں ہوگا جہاں مامور بہ تاپسندیدہ چیز ہو اور تہدید اور طلب کے درمیان علاقہ تضاد کا ہے اس لئے کہ مامور بہ یہ تو واجب ہوگا یا مندوب ہوگا اور مہد ملیہ (جس پر تہدید کی گئی ہے) یا تو حرام ہوگا یا مکروہ ہوگا اور واجب اور حرام میں تضاد ہے اور مندوب اور مکروہ میں تضاد ہے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ تہدید کے معنی تخویف (اُذرانے) کے ہیں اور تہدید، انذار سے عام ہے کیونکہ تہدید کے معنی تو مطلقاً اُذرانے کے ہیں، خواہ اس کے ساتھ ابلاغ ہو یا نہ ہو۔ اور انذار کے معنی اُذرانے کے ساتھ ابلاغ اور پہنچانا ہے پس انذار مقید ہوا اور تہدید مطلق، اور مقید مطلق سے خاص ہوتا ہے لہذا انذار خاص ہے اور تہدید عام ہے۔ اور صحاح میں یہ ہے کہ تہدید انذار سے عام ہے کیونکہ انذار کہتے ہیں دعوت کے ساتھ اُذرانہ یعنی اسلام کی دعوت دی جائے اور دعوت کے ساتھ اُذرایا بھی جائے اور تہدید کے معنی مطلقاً اُذرانے کے ہیں خواہ اس کے ساتھ دعوت ہو یا دعوت نہ ہو۔

بہر حال صیغہ امر بھی تہدید کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ”اَعْلَمُوا شَتْمَ“ تم جو چاہو کرو۔ یہاں ہر کام کرنے کا حکم دینا مقصود نہیں ہے بلکہ ہر من چاہے کام کے کرنے پر ہر وعید ہے کہ تم جو چاہو کرو تم آگے آنے والے عذاب کو دیکھ لو گے۔ اور جیسے آقا اپنے غلام سے کہے دم علی عصیانک، تو اپنے نافرمانی پر اُذارہ تو نے یہ ڈنڈا نہیں دیکھا۔ ملاحظہ کیجئے یہاں نافرمانی مطلوب نہیں ہے بلکہ نافرمانی کرنے پر وعید ہے اردو میں تہدید کی مثال۔

مل نمل، پاس میرے بیٹھ نہ بیٹھ، آ کہ نہ آ جس نے بہکایا ہے تجھ کو تو اس کے گھر جا

والتعجیز نحو فاتوا بسورة من مثله اذ ليس المراد طلب اتیانهم بسورة من مثله لكونه محالا والظرف

اعنی قوله من مثله متعلق بفاتوا والضمير لعبدنا او صفة بسورة والضمير لما نزلنا او لعبدنا .

ترجمہ: اور عاجز کرنے کے لئے جیسے اس کے مثل ایک سورت لاؤ۔ اس لئے کہ ان سے قرآن کے مثل ایک سورت لانے کو طلب نہیں کرنا مراد ہے۔ کیونکہ یہ محال ہے اور ظرف یعنی من مثله فاتوا سے متعلق ہے اور ضمیر عبدنا کی طرف راجع ہے یا سورت کی صفت ہے اور ضمیر ما نزلنا عبدنا کی طرف راجع ہے

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ صیغہ امر مجازاً کبھی مخاطب کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے ”فاتوا بسورة من مثله“ تم قرآن کے مثل ایک چھوٹی سورت ہی بنا لاؤ یہاں فاتوا صیغہ امر کفار کے عاجز ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ یہاں حقیقی معنی یعنی ان سے قرآن کے مثل ایک سورت لانے کو طلب کرنا محال ہے اور محال اس لئے ہے کہ یہ کام ان کے طاقت اور وسعت سے خارج ہے پس جب انھوں نے یہ صیغہ سنا ہوگا تو یقیناً قرآن کے مثل سورت لانے کی کوشش کی ہوگی مگر انھوں نے اپنے آپ کو اس پر قادر نہیں پایا تو ان کا عجز ظاہر ہو گیا۔ الحاصل یہاں صیغہ امر کفار کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور معنی حقیقی یعنی طلب اور معنی مجازی یعنی تعجیز کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ ان دونوں کے متعلق کے درمیان تضاد کی نسبت ہے اس طور پر کہ تعجیز محالات میں ہوتی ہے اور طلب ممکنات میں اور ممکن اور محال کے درمیان تضاد ہے بعض لوگوں نے یہاں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں صیغہ امر (فاتوا) سے طلب مراد ہے اور اس صورت میں زیادہ سے زیادہ تکلیف بالمحال لازم آئے گا یعنی قرآن کے مثل کالانا جو محال ہے اس کا تکلف کرنا لازم آئے گا مگر اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ تکلیف بالمحال جائز ہے بلکہ واقع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اس بات پر قرآن موجود ہیں کہ یہاں تعجیز ہی مراد ہے طلب مراد نہیں ہے۔ شارح نے من مثله ظرف کے متعلق کے بارے میں کلام کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس کا متعلق یا تو فاتوا ہوگا

اور یا اس کا متعلق مخذوف ہوگا اور پھر مخذوف متعلق سے مل کر سورت کی صفت ہوگا پہلی صورت میں من مثله ظرف لغو ہوگا اور دوسری صورت میں ظرف مستقر ہوگا۔ نیز پہلی صورت میں من مثله کی ضمیر مجرور کا مرجع عبدنا ہوگا اور من فاؤ کا صلد ہوگا اور ترجمہ ہوگا اتر تمہیں قرآن کے آسانی کتاب ہونے میں شبہ ہو تو تم ایک سورت لے آؤ ایسے شخص سے جو ہمارے بندے جیسا ہوا می ہونے میں بے پڑھا لکھا ہونے میں اور دوسری صورت میں ضمیر کا مرجع مازن بھی ہو سکتا ہے اور عبدنا بھی۔ اگر مرجع مازن ہے تو ترجمہ یہ ہوگا تم ایک ایسی سورت لاؤ جو بلاغت اور حسن نظم میں مازن کے مثل ہو اس صورت میں من تبعیض کے لئے بھی ہو سکتا ہے بیان کے لئے بھی اور زائدہ بھی ہو سکتا ہے اور اگر مرجع عبدنا ہے تو اس صورت میں من ابتدائہ ہوگا اور ترجمہ ہوگا لے آؤ کوئی سورت جو صادر ہو ہمارے بندے محمد جیسے کسی دوسرے انسان سے یعنی وہ صورت اس شخص کا نتیجہ فکر ہو جو محمد جیسا ہو جنہوں نے کسی سے لکھنا پڑھنا نہیں سیکھا۔

فان قلت لم لا يجوز على الاول ان يكون الضمير لما نزلنا قلت لانه يقتضى ثبوت مثل القرآن في البلاغة وعلو الطبقة بشهادة الذوق اذ التعجيز انما يكون عن الماثي فكان مثل القرآن ثابت لكنهم عجزوا ان ياتوا منه بسورة بخلاف اذا ما كان وصفاً لسورة فان المعجز عنه هو السورة الموصولة باعتبار انتفاء الوصف فان قلت فليكن التعجيز باعتبار الماثي منه قلت احتمال عقلي لا يسبق الى الفهم ولا يوجد له مساغ في اعتبارات البلغاء واستعمالاتهم فلا اعتداد به ولبعظهم هنا كلام طويل لا طائل تحته.

ترجمہ: پس اگر تو کہے کہ پہلی صورت میں ضمیر کا مازن کی طرف راجع ہونا کیوں جائز نہیں تو میں جواب دوں گا کہ شہادت ذوق تقاضہ کرتا ہے بلاغت اور علوم مرتبہ میں قرآن کے مثل کے ثبوت کا۔ کیونکہ تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہوتی ہے پس گو یا قرآن کا مثل ثابت ہے لیکن وہ اس بات سے عاجز ہیں کہ اس سے ایک سورت لائیں برخلاف اس کے کہ جب ظرف سورت کا وصف ہو کیونکہ معجز عند انتفاء وصف کے اعتبار سے سورت موصوفہ ہے۔ پس اگر تو کہے کہ تعجیز ماتی منہ کے انتفاء کے اعتبار سے ہونی چاہیے۔ میں کہوں گا کہ یہ محض عقلی احتمال ہے جس کی طرف ذہن نہیں جاتا ہے اور نہ ہی اسکے لئے بلغاء کے اعتبارات اور ان کے استتمالات میں کوئی جواز ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور بعض لوگوں کیلئے یہاں لمبا کلام ہے جسکے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ اگر من مثله ظرف لغو ہو یعنی فاؤ کے متعلق ہو اور من صلد کا ہو تو اس صورت میں ضمیر کا مرجع عبدنا ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ اس صورت میں ضمیر کا مرجع مازن لانا کو قرار دینا کیوں جائز نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں اگر ضمیر کا مرجع مازن لانا ہو تو بلاغت اور حسن نظم میں قرآن کا مثل کا ثابت ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ ہمارا مقصود قرآن کے مثل کی نفی کرتا ہے نہ کہ اس کو ثابت کرتا اور یہ اس طور پر لازم آئے گا کہ مازن لانا کو مرجع قرار دینے کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ لاؤ تم ایک سورت مازن لانا کے مثل سے یہاں ماتی بہ (جس کو لایا گیا) تو سورت ہے اور ماتی منہ (جس سے لایا گیا ہے) قرآن اور مازن لانا کا مثل ہے پس تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہوگی نہ کہ ماتی منہ کے اعتبار سے یعنی ماتی منہ (قرآن کا مثل) تو موجود ہے لیکن تم لوگ اس سے ایک سورت لانے پر قادر نہیں ہو بلکہ عاجز ہو اور جب ایسا ہے تو قرآن کا مثل ثابت ہو گیا اور یہ چونکہ ہمارے مقصود کے خلاف ہے اس لئے ہم نے اس صورت میں ضمیر کا مرجع عبدنا کو قرار دیا نہ کہ مازن کو۔ اس کے برخلاف اگر من مثله ظرف مستقر ہو کر سورت کی صفت واقع ہو تو اس صورت میں مازن لانا کو مرجع قرار دینے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے کیونکہ اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ تم ایک ایسی سورت لاؤ جو مازن کے مثل ہو پس اس صورت میں مطلقاً سورت کا مطالبہ نہیں کیا گیا بلکہ اس سورت کا مطالبہ کیا گیا

ہے جو مازن لائے مثل ہونے کے ساتھ موصوف ہوں یعنی سورت موصوفہ بمثل مازن کا مطالبہ کیا گیا ہے اور چونکہ مازن لائے کا مثل نہیں ہے اس لئے کفار سورت موصوفہ کے لانے سے عاجز ہونگے یعنی کفار کا سورت موصوفہ کے لانے سے عاجز ہونا اس لئے کہ وصف (سورت کا مازن لائے کا مثل ہونا) منقش ہے پس اس صورت میں مازن کو مرجع قرار دینے میں چونکہ کوئی خرابی لازم نہیں آتی اس لئے اس صورت میں کہا گیا کہ ضمیر کا مرجع مازن لائے اور پہلی صورت میں مازن لائے کو مرجع قرار دینے سے چونکہ خلاف مقصود کا مرتکب ہونا پڑتا ہے اس لئے پہلی صورت میں ضمیر کا مرجع صرف عبدنا کو قرار دیا گیا اور مازن کو مرجع قرار نہیں دیا گیا ہے۔ شرح کہتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ من مثله ظرف لغو ہے یعنی نہ تو اسے متعلق ہے اور ضمیر مازن کی طرف راجع ہے مگر اس کا باوجود مثل قرآن کا ثبوت لازم نہیں آتا ہے اس لئے کہ ہم یہ کہیں گے کہ تعجیر ماتی بہ (سورت) کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ماتی منہ (مثل قرآن) کے اعتبار سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ مثل قرآن سے سورت کے لانے پر قوت در ہیں مگر مثل منقش ہے یعنی وہ سورت کے لانے پر قوت در ہیں مگر چونکہ قرآن کا مثل نہیں ہے اس لئے وہ اس سے سورت بھی نہیں لائیں گے الحاصل اس صورت میں نہ تو مثل قرآن ثابت ہوتا ہے اور نہ باعتبار ماتی بہ کے ان کا بجز منقش ہونا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی یوں کہے "انتسبی بجناح من مثل العنقاء" میرے پاس مثل عنقاء سے ایک پر لیکر آؤ پس چونکہ مثل عنقاء موجود نہیں ہے اس لئے ماتی بہ یعنی پر کے لانے سے بھی عاجز ہوگا پس جس طرح یہاں نہ تو مثل عنقاء ثابت ہے اور نہ ہی ماتی بہ یعنی پر کے لانے سے بجز منقش ہونا ہے اسی طرح وہاں بھی نہ تو ماتی منہ یعنی مثل قرآن ثابت ہے اور نہ ہی ماتی بہ یعنی سورت کے لانے سے ان کا بجز منقش ہونا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ استعلاء اور تتبع اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس طرح کی تراکیب سے ذوق سلیم یہی سمجھتا ہے کہ یہ تعجیر ماتی بہ کے اعتبار سے ہے نہ کہ ماتی منہ کے اعتبار سے اور جب تعجیر ماتی بہ کے اعتبار سے ہوگی تو مثل قرآن کا ثابت ہوگا اسی کو شرح نے اپنے لفظوں میں یوں کہا ہے کہ ماتی منہ کے اعتبار سے تعجیر محض عقلی احتمال سے بلغاء کی تراکیب اور ان کے استعمالات میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اس کے برخلاف نقاء و صف کے اعتبار سے تعجیر تو یہ شائع ذائع ہے کیونکہ کلام میں قیود اور شروط ہی مقصود ہوتی ہیں۔ شرح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے اس مقدمہ پر بے فائدہ تقریریں کیں ہیں ہم ان سے تعرض نہیں کریں گے۔

والتسخیر نحو كونوا فردة خاسنين والاهانة نحو كونوا حجارة او حديد اذ ليس العرض ان يطلب منهم كونهم فردة او حجارة لعدم قدرتهم على ذلك ولكن في التسخير يحصل الفعل اعنى صيورتهم فردة وفي الاهانة لا يحصل اذا المقصود قلة المبالاة بهم .

ترجمہ: اور تسخیر کے لئے جیسے تم ذلیل بندر ہو جاؤ اور ابانت کے لئے جیسے تم پتھر ہو جاؤ یا لوہا ہو جاؤ اس لئے کہ ان سے ان کے بندر ہونے یا پتھر ہونے کو طلب کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ وہ اس پر قوت در نہیں ہیں لیکن تسخیر میں فعل حاصل ہو جاتا ہے یعنی ان کا بندر ہو جانا اور ابانت میں حاصل نہیں ہوتا اس لئے کہ ابانت سے مقصود ان کی طرف قلت اعتناء کو بتانا ہے۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ صیغہ امر بھی مجاز تسخیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تسخیر کہتے ہیں شی کا اس کے لئے منقاد اور مسخر ہو جانا جس کا حکم دیا گیا ہے طلب اور تسخیر کے درمیان سمیت کا علاقہ ہے اس طور پر کہ ایسی شی کو واجب کرنا جس پر مخالف کو قدرت نہ ہو ایسے طریقہ پر کہ بغیر وقت کے سرعت کے ساتھ حاصل ہو جائے یا اس کے مسخر ہونے کا سبب ہوگا بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ تسخیر کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا ایک شی کو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف تبدیل کرنا جس میں ذلت ہو اور تسخیر اور تمکون کے درمیان فرق یہ ہے کہ تسخیر میں تو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف تبدیلی ہوتی ہے بشرطیکہ دوسری حالت پہلی حالت کی بہ نسبت اخس اور کمتر ہو۔ اور تمکون کہتے ہیں شے کو عدم

سے وجود میں لانا۔ صیغہ امر متکون کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کن فیکون تسخیر کے دوسرے معنی کے اعتبار سے صیغہ امر کے حقیقی معنی (طلب) اور تسخیر کے درمیان ملاقات مطلق التزام میں مشابہت ہے کیونکہ حقیقی معنی یعنی وجوب اور طلب میں مامور کو مامور پر لازم کرنا ہوتا ہے اور تسخیر میں مخاطب پر ذلت کو لازم کرنا ہوتا ہے۔ بہر حال صیغہ امر مجاز تسخیر کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے ”کونوا اقدرة خاصین“ تم ذلیل بندر ہو جاؤ۔ اور صیغہ امر بھی مجاز ابانت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور اس صورت میں ملاقات مطلق التزام میں مشابہت ہے اس طور پر کہ وجوب کے ذریعہ مامور کو مامور پر لازم کیا جاتا ہے اور ابانت کے ذریعہ ذلت کو مخاطب پر لازم کیا جاتا ہے۔ ابانت کی مثال کونوا اقدرة اوحید یا ہے تم یا پتھر ہو جاؤ یا لوہا ہو جاؤ۔ شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں آیتوں میں صیغہ امر اپنی حقیقت پر نہیں ہے اس لئے کہ جب یہ لوگ بندر یا پتھر ہونے پر قادر نہیں ہیں تو ان سے بندر یا پتھر ہونے کو طلب کرنا بھی مقصود نہ ہوگا اور جب ان سے بندر یا پتھر ہونے کو طلب نہیں کیا گیا تو ان دونوں آیتوں میں صیغہ امر حقیقی معنی یعنی طلب پر محمول نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ عدم قدرت میں تو تسخیر اور ابانت دونوں شریک ہیں لیکن اس اعتبار سے فرق ہے کہ تسخیر میں تو فعل مطلوب یعنی ان کا بندر ہونا حاصل ہو جاتا ہے لیکن ابانت میں فعل بالکل حاصل نہیں ہوتا کیونکہ ابانت سے مقصود قلت اعتناء ہوتا ہے یعنی ابانت میں یہ مقصود ہوتا ہے کہ ہمیں تمہاری کوئی پروا نہیں ہے ہمارے نزدیک تم قابل اعتناء نہیں ہو۔ اردو میں ابانت کی مثال ہے۔

سودا تری فریاد سے آنکھوں میں کئی رات :- آتی ہے سحر ہونے کو اب تو کہیں مر بھی

اس میں مر صیغہ امر ابانت کے لئے ہے۔

والتسوية نحو اصبروا ولا تصبروا وفى الاباحة كان المخاطب توهم ان الفعل محظور عليه فاذن له فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك وفى التسوية كانه توهم ان احد الطرفين من الفعل والترك انفع وله ارجح بالنسبة اليه فرفع ذلك.

ترجمہ: اور برابری کے لئے جیسے تم صبر کرو یا نہ کرو۔ پس اباحت میں گویا مخاطب یہ سمجھتا ہے کہ فعل اس پر ممنوع ہے پھر اس فعل کی اجازت دی گئی باوجودیکہ ترک میں کوئی حرج نہیں ہے اور تسویہ میں گویا مخاطب یہ سمجھتا ہے فعل اور ترک دو طرفوں میں سے ایک اس کے لئے زیادہ نافع اور زیادہ رائج ہے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے پس اس کو اٹھا دیا جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان برابری کر دی جاتی ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ صیغہ امر بھی مجاز اذ چیزوں کے درمیان برابری کی نسبت بیان کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور یہ وہاں ہوگا جہاں مخاطب یہ سمجھتا ہو کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے مقابلہ میں رائج ہے جیسے ”انفقوا طونا او کربالین“ تقبل منکم“ برضہ خرچ کرو یا زبردستی تمہارا اتفاق قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہ اس وقت کہا جائے گا جب مخاطب یہ سمجھتا ہو کہ انفاق طوما تو مقبول ہے مگر کربا مقبول نہیں ہے پس باری تعالیٰ نے عدم قبول میں دونوں کو برابر کر دیا اور جیسے ”اصبروا ولا تصبروا“ صبر کرو یا نہ کرو۔ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب مخاطب کا خیال یہ ہو کہ صبر نافع ہو پس باری تعالیٰ نے اس خیال کو رد فرمایا اور کہا صبر اور عدم صبر دونوں برابر ہیں ان دونوں آیتوں میں امر کے حقیقی معنی (طلب) مراد نہیں ہیں یعنی نہ امر بالا اتفاق مراد ہے اور نہ امر بالصبر مراد ہے بلکہ دونوں کے درمیان تسویہ مراد ہے اور تسویہ اور طلب کے درمیان تضاد کا ملاقات ہے کیونکہ فعل اور ترک فعل کے درمیان تسویہ بصورت طلب ان دونوں میں سے ایک کو واجب کرنے کی ضد ہے شارح نے اباحت اور تسویہ کے درمیان فرق بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اباحت کی صورت میں مخاطب کو یہ خیال ہوتا ہے کہ میرے حق میں فعل ممنوع ہے پس اس کو فعل کی اجازت دے دی جاتی ہے اور بتا دیا جاتا ہے کہ ترک فعل میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اور تسویہ میں مخاطب کا

خیال یہ ہوتا ہے کہ احد الطرفین یعنی فعل اور ترک فعل میں سے ایک نافع اور رائج ہے پس اس خیال کو دور کر دیا جاتا ہے اور بتا دیا جاتا ہے کہ نفس میں دونوں برابر ہیں کوئی کسی سے رائج نہیں ہے اردو میں تسو یہ کی مثال۔

اے شمع تیری عمر طبعی ہے ایک رات
رو کر گذار یا اس کو نرس کر گذار دے

والتمنى نحو شعر

الا یہا اللیل الطویل الا انجلی :- بصبح وما الا صباح منک بامثل اذ لیس العرض طلب الانجلاء من اللیل اذ لیس ذلک فی وسعہ لکنہ یتمنی ذلک تخلصاً عما عرض له فی اللیل من تباریح الجوی ولاستطالة تلک اللیلة کانہ لا طماعیہ له فی انجلا نہا فلہذا یحمل علی التمنی دون الترجی۔

ترجمہ: اور تمنی کیلئے جیسے شعر۔ اے شب دراز تو صبح کے ذریعے روشن ہو جا اور تیرا بذریعہ صبح روشن ہونا افضل نہیں ہے اس لئے اس شاعر کا مقصد رات سے منکشف ہونے کو طلب کرنا نہیں ہے کیونکہ یہ اس کی وسعت میں نہیں ہے لیکن وہ اس کی تمنا کر رہا ہے تاکہ اس چیز سے چھٹکارا حاصل ہو جو اس کو رات میں پیش آئی ہے یعنی شدت غم اور اس کو اس رات کے طویل ہونے کی وجہ سے گویا اس کو اس کے منکشف ہونے کی توقع ہی نہیں ہے پس اسی وجہ سے تمنی پر محمول کیا جائے گا نہ کہ ترجی پر۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ صیغہ امر کبھی مجازاً تمنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تمنی اس امر محبوب کو طلب کرنے کا نام ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو، امر اور تمنی کے درمیان اطلاق اور قید کا علاقہ ہے کیونکہ امر تو مطلقاً طلب کا نام ہے بشرطیکہ استعلاء کے طریقہ پر ہو اور تمنی میں جو طلب ہے وہ اس امر محبوب کے ساتھ متعبد ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو بہر حال صیغہ امر کبھی تمنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے امر القیس کا شعر ہے۔

الا یہا اللیل الطویل الا انجلی :- بصبح وما الا صباح منک بامثل

اے شب دراز تو صبح کے ذریعے روشن ہو جا اور تیرا صبح کے ذریعے روشن ہونا افضل نہیں ہے۔ یعنی اولاً تو روشن ہونے کی امید نہیں ہے اور اگر روشن ہونا فرض کر لیا جائے تو میرے نزدیک روشن ہونا افضل نہیں ہے۔ کیونکہ میری رات اور دن دونوں برابر ہیں دونوں میں مصائب یکساں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ شاعر کا مقصد رات سے انکشاف کو طلب کرنا نہیں ہے کیونکہ یہ رات کی قدرت اور وسعت میں نہیں ہے بلکہ وہ اس کی تمنا اور آرزو کر رہا ہے تاکہ رات میں پیش آنے والے شدت غم سے نجات حاصل ہو جائے اور شاعر چونکہ اس رات کو طویل سمجھ رہا ہے اس لئے اس کو اس کے منکشف ہونے کی امید نہیں ہے اور چونکہ اس کو رات کے منکشف ہونے کی امید نہیں ہے اس لئے اس کلام کو تمنی پر محمول کیا جائے گا ترجی پر محمول نہیں کیا جائے گا اردو میں تمنی کی مثال

جب نہ پاتا تھا راہ وہ دل گیر
ہر گولے سے تھی یہی تقریر
تو ہی اب مجھ کو راستہ بتلا
کشوریا کا پتہ بتلا

چونکہ گولہ راستہ نہیں بتا سکتا اس لئے یہ امر تمنی کے لئے ہے کیونکہ اس میں امر محال کی آرزو ہے۔

والدعاء ای الطلب علی سبیل التضرع نحو رب اغفر لی والتماس کقولک لمن یساویک رتبة افعل بدون الاستعلاء والتضرع فان قیل ای حاجة الی قوله بدون الاستعلاء مع قوله لمن یساویک قلت قد سبق ان الاستعلاء لا یستلزم العلو فیجوز ان یتحقق من المساوی بل من الاولی ایضاً۔

ترجمہ: اور دعا کے لئے یعنی عاجزانہ طلب فعل کے لئے جیسے اے رب میری مغفرت فرما اور التماس کے لئے جیسے تیرا قول افعَل بغیر استعلاء اور تضرع کے۔ اس آدمی سے جو رتبہ میں تیرے برابر ہو پس اگر کہا جائے کہ اس کے قول لمن یا ویک کے ساتھ بدون الاستعلاء کی کیا ضرورت ہے۔ میں کہوں گا کہ یہ بات پہلے گذر گئی کہ استعلاء علو کو مستلزم نہیں ہے پس اس کا تحقق مساوی سے ہو سکتا ہے بلکہ ادنیٰ سے بھی ہو سکتا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ صیغہ امر مجازاً کبھی دعا کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور دعا کہتے ہیں عاجزانہ اور منکسرانہ طور پر فعل کو طلب کرنا طلب کرنے والا رتبہ میں اعلیٰ ہو یا ادنیٰ ہو یا مساوی ہو اس بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ اگر غلام نے اپنے آقا سے غلظت اور سختی کے ساتھ کہا ”اعتقنی“ مجھے آزاد کر۔ تو یہ امر ہو گا دعاء نہ ہوگی۔ کیونکہ دعاء کے لئے تضرع اور تدلل شرط ہے اور یہاں استعلاء موجود ہے اور امر اور دعاء کے درمیان اطلاق و تنقید کا علاقہ ہے اس طور پر کہ امر کے اندر طلب مطلق ہے اور دعاء تضرع کی قید کے ساتھ مقید ہے دعاء کی مثال جیسے رب اغفر لی اے میرے رب میری مغفرت فرما اور اردو میں دعا کی مثال۔

یا رب دل مسلم کو وہ زندہ تمنا دے :- جو قلب کو گرمادے جو روح کو تڑپا دے

اور صیغہ امر مجازاً التماس کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے ایک شخص اپنے ہم رتبہ آدمی سے کہے فعل اور کہنے والے میں نہ استعلاء ہو اور نہ تضرع ہو۔ اردو میں التماس کی مثال۔

مے کشاں روح ہماری بھی کبھی شد کرو :- تو نے گرزم میں شیش تو ہمیں یاد کرو

یہاں شاذ کرو اور یاد کرو امر ہے التماس کے معنی میں۔ حاصل یہ کہ امر کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں استعلاء ہو اور دعا کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں تضرع اور خضوع ہو اور التماس کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں تساوی ہو تضرع اور استعلاء نہ ہو۔ فان قبل سے شارح نے مصنف کی عبارت پر ایک اعتراض کر کے جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب مصنف نے لمن یا ویک رتبہ کہہ دیا تو اس کے بعد بدون الاستعلاء کہنے کی کیا ضرورت تھی کیوں کہ مساوات تو عدم استعلاء کو خود مستلزم ہے لہذا جب التماس میں مساوات کو ضروری قرار دیا گیا تو استعلاء کی نفی خود بخود ہو گئی اور جب مساوات کے ذکر کرنے سے استعلاء کی نفی ہو گئی تو مساوات کو ذکر کرنے کے بعد بدون الاستعلاء کہنے کی کیا ضرورت تھی اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ استعلاء علو کو مستلزم نہیں ہے یعنی استعلاء کے لئے علو لازم نہیں ہے بلکہ کبھی علو بغیر استعلاء کے پایا جاتا ہے اور کبھی استعلاء بغیر علو کے پایا جاتا ہے کیونکہ استعلاء کہتے ہیں امر کا اپنے آپ کو بڑا سمجھنا خواہ واقع میں بڑا ہو یا واقع میں بڑا نہ ہو اور علو کہتے ہیں واقع میں بڑا ہونا اور جب ایسا ہے تو استعلاء مساوی سے بھی تحقق ہو سکتا ہے بلکہ ادنیٰ سے بھی تحقق ہو سکتا ہے کیونکہ مساوات کے منافی علو ہے نہ کہ استعلاء۔

ثم الامر قال السكاكى حقه الفور لانه الظاهر من الطلب عند الاطلاق كما في الاستفهام ولتبادر الفهم عند الامر بشئ بعد الامر بخلافه الى تغيير الامر الاول دون الجمع بين الامرين واردة التراخي فان المولى اذا قال لعبيده قم ثم قال له قبل ان تقوم اضطجع حتى المسأ يتبادر الفهم الى انه غير الامر بالقيام الى الامر بالاضطجاع ولم يرد الجمع بين القيام والاضطجاع مع تراخي احدهما وفيه نظر لانا لانسلم ذلك عند خلو المقام عن القرائن

ترجمہ: پھر امر سکا کی نے کہا ہے کہ امر کا حق علی الفور ہے اس لئے کہ اطلاق کے وقت طلب سے یہ ہی ظاہر ہے جیسا کہ استفہام

میں ہے اور اس لئے کہ ایک شی کے امر کے وقت اس کے خلاف کے امر کے بعد ذہن امر اول متغیر کرنے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے نہ کہ دو امروں کو جمع کرنے اور ترائی سے ارادہ کی طرف کیونکہ جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا تم (کھڑا ہو جا) پھر کھڑا ہونے سے پہلے اس نے کہا اُطیع المساء۔ شام تک لیٹا رہ تو ذہن اس طرف متغیر ہوگا کہ مولا نے امر بالقیام کو امر بالانضباط سے بدل دیا ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ ہم مقام کے قرائن سے خالی ہونے کے وقت اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔

تشریح: اصول فقہ کتبوں میں یہ اختلاف مذکور ہے کہ امر علی النور وجوب کو ثابت کرتا ہے یا علی امتراخی معصفت کہتے ہیں۔ فی ضل سکا کی کا مذہب یہ ہے کہ صیغہ امر کا حق وجوب علی النور ہے یعنی صیغہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ فعل مامور بہ حصول کا وجوب ورود امر کے بعد اول اوقات امکان میں ثابت ہو یعنی صیغہ امر کے مقتضی پر ورود امر کے بعد فوراً عمل کرنا واجب ہے ہاں اگر ترائی پر قرینہ موجود ہو تو ایسی صورت میں ترائی بھی جائز ہوگی۔ ورود امر کے بعد علی النور وجوب کے ثابت ہونے پر۔ کائی نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں پہلی دلیل تو یہ ہے کہ جب ترائی مراد ہونے پر قرینہ موجود نہ ہو تو صلب سے یہ ہی ظاہر ہے کہ امر نے مقتضی پر علی النور عمل کرنا واجب ہو کیونکہ طبیعت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جس چیز کو صلب کیا گیا ہے وہ فوری طور پر واقع ہو مثلاً جب کوئی شخص کبے استغنی مجھے پانی پلا، تو اس سے مراد یہ ہے کہ اس وقت پانی پلاؤ جیسا کہ استفہام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مستقیم عند فوری طور پر جواب دے اور جیسے ندا: اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ منادی فوراً متوجہ ہو۔ پس جس طرح استفہام اور ندا میں صلب ہے اور یہ دونوں فوریت کا تقاضہ کرتے ہیں اسی طرح امر میں بھی صلب ہے ہذا یہ بھی فوریت کا تقاضہ کریگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو ایک چیز کا امر کرے پھر اس کے بعد ایسی دوسری چیز کا امر کرے جو پہلے کے ضد ہو تو ایسی صورت میں ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ امر نے پہلا امر بدل دیا ہے نہ تو اس طرف ذہن منتقل ہوتا ہے کہ امر نے جواز ترائی کا ارادہ کیا ہے اور جب ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ امر نے امر اول کو بدل دیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ امر کا موبہب علی النور ثابت ہے مثلاً آقا نے اپنے غلام سے کہا ”قم“ کھڑا ہو جا پھر اس کے کھڑا ہونے سے پہلے ہی اس سے کہا اُطیع حتی المساء شام تک لیٹا رہ۔ اس سے اس بات کی طرف ذہن منتقل ہوگا کہ آقا نے امر بالقیام کو امر بالانضباط سے بدل دیا ہے اس نے قیام اور انضباط دونوں میں سے ایک کو مؤخر کر کے دونوں کو جمع کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہے اور اس طرف ذہن منتقل اس لئے ہوگا کہ حتی المساء غایت ہے اور غایت کے لئے مبداء کا ہونا ضروری ہے اور اس جگہ مناسب یہ ہے کہ اس کا مبداء ورود صیغہ اُطیع کے فوراً بعد ہو اور مطلب یہ ہو کہ تو اس وقت سے لے کر شام تک لیٹا رہ۔

مصنف کہتے ہیں یہ سکا کی ذکر کردہ دونوں دلیلوں میں سے ہر ایک میں نظر ہے کیونکہ جب مقام قرائن سے خالی ہو اس وقت ہم ظہور اور تہ در کو تسلیم نہیں کرتے ہیں یعنی ظہور اور تہ در اس وقت ہوتا ہے جب اس پر قرینہ موجود ہو اور اگر قرینہ نہ ہو تو اس وقت صلب سے نہ فوریت ظاہر ہے اور نہ امر اول کی تبدیلی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور یہی مذکورہ مثال تو اس میں فوریت پر قرینہ موجود ہے اور وہ حتی المساء ہے جو مبداء کا مقتضی ہے اور مبداء ورود صیغہ کے فوراً بعد ہے۔ حاصل یہ کہ فوریت اور ترائی دونوں قرائن سے مستفاد ہوتے ہیں اور جب قرائن نہ ہو تو امر سے مطلقاً صلب ماہیت مراد ہوگی۔

ومنها ای ومن انواع الطلب النهی وهو طلب الكف عن الفعل استعلاء وله حرف واحد وهو لا الجازمة
فی نحو لا تفعل وهو كالامر فی الاستعلاء لانه المتبادر الی الفهم وقد يستعمل فی غیر طلب الكف عن الفعل
كما هو مذهب البعض او طلب الترك كما هو مذهب البعض كالتهدید كقولك لعبد لا یمثل امرک لا
تمثل امری وكالدعاء والاتماس وهو ظاهر .

ترجمہ: اور انھیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے نبی ہے اور وہ بطریق استعلاء فعل سے رکنے کو طلب کرنا ہے اور اس کے لئے ایک حرف ہے اور وہ لا جازمہ ہے جیسے لا تفعل اور وہ استعلاء میں امر کی طرح ہے اس لئے کہ استعلاء متبادرالی الغمہ ہے اور نبی کبھی غیر طلب کف عن الفعل میں استعمال کی جاتی ہے جیسا کہ یہ بعض کا مذہب ہے یا غیر طلب ترک میں جیسا کہ یہ بعض کا مذہب ہے جیسے تہدید جیسے تو نافرمان غلام سے کہے "لا تمثّل امری" اور جیسے دعا اور التماس اور وہ ظاہر ہے۔

تشریح: انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم نبی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک نبی کہتے ہیں بطریق استعلاء فعل سے رکنے کو طلب کرنا۔ اور معتزلہ کے نزدیک ترک فعل کو طلب کرنے کا نام ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نبی کے لئے صرف ایک حرف آتا ہے یعنی لا جازمہ جیسے لا تفعل مصنف اگر لرحرف واحد کے بجائے لہ صیغہ واحد کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا اور مطلب یہ ہوتا کہ نبی کے لئے صرف ایک صیغہ ہے دوسرا صیغہ نہیں ہے جیسا کہ اس کے لئے دوسرا حرف نہیں ہے مصنف نے لا کے بعد جازمہ کی قید ذکر فرما کر لائے نافیہ سے احتراز کیا ہے کیونکہ لائے نافیہ فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے نہ کہ نبی پر یہ بھی خیال رہے۔ لا جازمہ لفظ جزم دے یا محلا لفظ کی مثال لا تفعل اور محلا کی مثال لا تفعلن یا زید لا تضر بن یا بندات، مصنف کہتے ہیں کہ نبی استعلاء میں امر کی طرح ہے یعنی جس طرح امر استعلاء طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے اسی طرح نبی کا صیغہ استعلاء ترک فعل کو طلب کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے شرح کہتے ہیں کہ استعلاء متبادرالی الغمہ ہے یعنی صیغہ نبی سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ فعل سے روکنے والا اپنے آپ کو برا سمجھتا ہے اور بتا دہر علامت حقیقت ہے لہذا استعلاء فعل سے رکنے کو طلب کرنا نبی کی حقیقی معنی ہوں گے مصنف کہتے ہیں کہ نبی کا صیغہ مجاز اس معنی موضوع لہ کے علاوہ دوسرے معانی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے یعنی اشاعرہ کے نزدیک طلب کف عن الفعل کے علاوہ میں معتزلہ کے نزدیک طلب ترک کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً نبی کا صیغہ مجاز اتہدید کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے آقا اپنے نافرمان غلام سے کہے لا تمثّل امری، میرا حکم نہ مانو۔ یہاں غلام سے عدم امتثال مطلوب نہیں بلکہ عدم امتثال پر ڈرانا مقصود ہے چنانچہ آقا یہ کہتا ہے کہ عدم امتثال کی صورت میں تو سزا کا مستحق ہوگا حاصل یہ کہ اس کلام کے ذریعے آقا عدم امتثال کی صورت میں غلام کو ڈرانا چاہتا ہے اور نبی اور تہدید کے درمیان سمیت کا علاقہ ہے اس طور پر کہ نبی عن اشیء اس کی مخالفت پر خوف کا سبب ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ نبی کا صیغہ مجاز اذاعا اور التماس کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے نبی کا صیغہ دعا کے لئے اس وقت استعمال ہوگا جب کہ خضوع اور تدلل کے طریقہ پر ہو جیسے "ربنا لا توخذنا" اردو میں نبی کا دعاء کے معنی میں استعمال جیسے ۔

ہے داغ حسرت دل کا شمار یاد :- مجھ سے میرے گناہ کا حساب اے خدا نہ مانگ

اور التماس کے لئے اس وقت استعمال ہوگا جبکہ مساوی کی طرف سے ہو یعنی التماس کرنے والا اور مخاطب ہم رتبہ ہو جیسے ایک شخص دوسرے سے کہے لا تعص ربک ایہا الراح۔ بھائی صاحب اپنے رب کی نافرمانی نہ کیجئے۔ اردو میں نبی کی التماس کے معنی میں استعمال ہونے کی مثال ۔

دوستوں اس سے توقع مت رکھو :- مجھ سے وہ یوں پھر گیا کیسا ہے دوست

مصنف کی عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف نے کہا ہے کہ نبی کا صیغہ مجاز غیر طلب کف یا غیر ترک کف میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے تہدید پھر شارح نے کہا ہے جیسے دعا اور التماس مگر ہم کہتے ہیں کہ دعا اور التماس کو تمثیل میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ نبی کا صیغہ مجاز غیر طلب کف یا غیر طلب ترک میں استعمال ہوتا ہے اور دعا اور التماس میں بغیر استعلاء کے طلب کف یا طلب ترک ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو نبی کا صیغہ مجاز اذاعا اور التماس کے لئے کیسے استعمال ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی عبارت میں استعلاء کا لفظ مخذوف

ہے تقدیری عبارت یہ ہے وقت مکمل فی غیر طلب الکف او ترک استعلاء یہ عبارت اس وقت بھی صادق آئے گی جب بالکل طلب نہ ہو جیسے تبدیہ نہ اس میں بالکل طلب نہیں ہوتی۔ اور اس وقت بھی صادق آئے گی کہ جب طلب ہو مگر استعلاء کے طریقہ پر نہ ہو جیسے دعاء اور التماس کہ ان میں طلب کف یا طلب ترک تو ہوتی ہے مگر استعلاء کے طور پر نہیں ہوتی بلکہ دعاء میں تدلل کے طریقہ پر ہوتی ہے اور التماس میں تساوی کے طریقہ پر ہوتی ہے۔

وهذه الاربعة یعنی التمنی والاستفہام والامر والنہی يجوز تقدير الشرط بعدها وایراد الجزاء عقیبہا مجزوماً بان المضمر مع الشرط كقولك فی التمنی ليت لی مالا انفقہ ای ارزقہ انفقہ وفي الاستفہام این بیتك ازرك ای ان تعرفیہ ازرك وفي الامر اكرمني اكرمك ای ان تكرمني اكرمك وفي النہی لا تشتم یكن خیر الك ای ان لا تشتم یكن خیر الك وذلك لان الحامل للمتكلم علی الكلام الطلی كون المطلوب مقصوداً للمتکلم لذاته او لغيره لتوقف ذلك الغير علی حصوله وهذا معنی الشرط فاذا ذكرت الطلب و ذكرت بعده ما یصلح توفقه علی المطلوب غلب علی ظن المخاطب كون المطلوب مقصوداً لذلك المذكور لا لنفسه فیكون اذن معنی الشرط فی الطلب مع ذكر ذلك الشی ظاهرأ

ترجمہ: اور ان چاروں یعنی تمنی، استفہام، امر، نہی کے بعد شرط کو مقدر ماننا جائز ہے اور ان کے بعد جزا کو شرط کے ساتھ ان مقدرہ کی وجہ سے مجزوم مانا جائز ہے جیسے تمنی میں تیرا قول ليت لی مالا انفقہ یعنی ارزقہ، انفقہ۔ اور استفہام میں این بیتك ازرك، یعنی ان تعرفیہ ازرك اور امر میں اكرمني اكرمك، یعنی ان تكرمني اكرمك، اور نہی میں لا تشتم یكن خیر الك، یعنی ان لا تشتم یكن خیر الك، اور یہ اس لئے کہ متکلم کو کلام طلی پر آمادہ کرنے والا مطلوب کا متکلم کا مقصود لذتہ یا لغيرہ ہوتا ہے۔ اس غیر کے مطلوب کے حصول پر موقوف ہونے کی وجہ سے اور یہ ہی شرط کے معنی ہے پس جب تو نے طلب کو ذکر کیا اور اس کے بعد وہ چیز ذکر کی جس کا مطلوب پر موقوف ہونا صحیح ہے تو غالب ہوگا مخاطب کے گمان پر اسی مذکور کی وجہ سے مطلوب کا مقصود ہونا نہ کہ لذت پس اس وقت اس شئی کے ذکر کرنے کے بعد طلب میں شرط کے معنی ظاہر ہوں گے۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ تمنی، استفہام، امر، نہی چاروں کے بعد شرط کا مقدر ماننا جائز ہے یہ خیال رہے کہ تمنی، استفہام، امر، نہی سے ان کا مصداق مراد ہے مثلاً تمنی سے ليت استفہام سے ليت استفہام سے مل، ہمزہ وغیرہ، امر سے صیغہ امر اور نہی سے صیغہ نہی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان چاروں کے بعد جو فعل واقع ہوگا وہ ترکیب میں جزا ہوگا اور ان چاروں کے بعد ان مقدر ہوگا جس کی وجہ سے جزا مجزوم ہوگی اور شرط بھی مقدر ہوگی یعنی ان کے بعد حرف ان اور شرط دونوں مقدر ہوں گے اور جو فعل ان چاروں کے بعد پہلے سے مذکور ہے وہ حرف ان کی وجہ سے مجزوم ہوگا اور ترکیب میں جزا واقع ہوگا مثلاً تمنی میں کہا جائے ليت لی مالا انفقہ، کاش میرے پاس مال ہوتا کہ میں اس خرچ کرتا یہاں حرف ان اور شرط دونوں مقدر ہیں اور انفقہ ان مقدرہ کی وجہ سے مجزوم ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے 'ان ارزقہ انفقہ، اگر مجھ کو رزق دیا گیا تو میں اس کو خرچ کروں گا۔ اور استفہام میں این بیتك ازرك، کہا جائے یہاں ان اور شرط مقدرہ کے ساتھ عبارت ہوگی 'ان تعرفیہ ازرك' اگر تو مجھ کو اپنا گھر بتا دے تو میں تیری زیارت کروں گا۔ اور امر میں اكرمني اكرمك، کہا جائے یعنی ان تكرمني اكرمك، اگر تو میرا کرام کرے گا تو میں تیرا کرام کروں گا۔ اور نہی میں لا تشتم یكن خیر الك، یعنی ان لا تشتم یكن خیر الك اگر تو گالی نہیں دے گا تو تیرے لئے بہتر ہوگا۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ ان چاروں کے بعد حرف ان اور شرط کا مقدر ماننا اس وقت جائز ہے جبکہ ان چاروں کے بعد واقع ہونے والا فعل اس شرط کی جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے واضح ہے اور اگر وہ فعل جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو ان چاروں کے بعد

شرط کا مقدر ماننا جائز نہ ہوگا جیسے کوئی کہے این چیک اضرب زیدانی السوق۔ پس ان تعریفی چیک اضرب زیدانی السوق (اگر تو مجھے اپنا گھر بتادے تو میں زید کو بازار میں ماروں گا) کے کوئی معنی نہیں ہیں یعنی اضرب زیدانی السوق چونکہ ان تعریفی چیک کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے یہاں شرط کا مقدر ماننا جائز نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ ان چاروں کے بعد شرط کا مقدر ماننا کیوں جائز ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ چاروں یعنی تمنی، استفہام، امر اور نہی طلب کے لئے آتے ہیں اور کلام طلبی کے ساتھ متکلم یعنی کلام طلبی کے ساتھ کلام کرنے والا دو طرح کا ہو گیا تو مطلوب یعنی کلام طلبی کا مدلول اس کا مقصود لذات ہوگا مگر یہ نادر ہے اور یا اس کا مقصود لغیر ہوگا اس طور پر کہ وہ غیر اس مطلوب کے حصول پر موقوف ہوگا پس جب متکلم کلام طلبی کے بعد ایسی چیز ذکر کرے گا جس کو اس مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہو تو مخاطب کو اس بات کا ظن غالب ہوگا کہ مطلوب یعنی کلام طلبی کا مطلوب متکلم کا مقصود تو ہے مگر لذات نہیں بلکہ اس چیز کی وجہ سے مقصود ہے جو کلام طلبی کے بعد مذکور ہے اور ایک چیز کا دوسری چیز کی وجہ سے مقصود ہونا یعنی مقصود کا کسی دوسری چیز پر موقوف ہونا یہ ہی شرط کے معنی ہیں یعنی اسی توقف اور تعلیق کا نام شرط ہے اور جب ایسا ہے تو اس کلام طلبی میں جس کے بعد وہ چیز مذکور ہے جس کا مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے شرط کے معنی ظاہر ہو گئے یعنی کلام طلبی شرط کے معنی و حضمین ہوگا اور جب یہ کلام طلبی شرط کے معنی کو حضمین ہے تو اس کلام طلبی کے بعد شرط کو مقدر ماننا مناسب ہوگا اور کلام طلبی کے بعد جو چیز پہلے سے مذکور تھی وہ علی حالہ مذکور رہے گی آپ مثال کے ذریعے اس طرح سمجھیے کہ متکلم نے اپنے مخاطب سے کہا اگر منی اگر کم (تو میرا اکرام کر میں تیرا اکرام کرونگا) یہاں کلام طلبی اگر منی ہے اور مطلوب یعنی مخاطب کا متکلم کا اکرام کرنا یہ متکلم کا مقصود تو ہے مگر لذات نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ متکلم مخاطب کا اکرام کرے گا پس جب متکلم نے کلام طلبی یعنی اگر منی کے بعد اگر کم ذکر کیا جسکو مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے تو مخاطب سمجھ گیا کہ متکلم اپنا اکرام تو کرنا چاہتا ہے مگر لذات نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ وہ میرا اکرام کرے گا۔ یعنی متکلم نے مخاطب کا اکرام کرنا اس پر موقوف ہے کہ پہلے مخاطب میرا اکرام کرے۔ اس مثال سے یہ واضح ہو گیا کہ یہاں توقف اور تعلیق کے معنی ہیں اور توقف اور تعلیق ہی کو شرط کہتے ہیں پس ثابت ہو گیا کہ اس کلام طلبی میں شرط کے معنی موجود ہیں جس کے بعد ایسی چیز مذکور ہو جسکو مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے۔ اور جب کلام طلبی میں شرط کے معنی موجود ہیں تو ایسے کلام طلبی کے بعد شرط کو مقدر ماننا جائز بلکہ مناسب ہوگا۔

ولما جعل النحاة الاشياء التي يضمن الشرط بعدها خمسة اشار المصنف الى ذلك بقوله واما العرض

كقولك الاتنزل بنا فنصيب خيراً اى ان تنزل بنا تنصب خيراً فمولد من الاستفهام ليس شيئاً آخر براسه لان الهمزة فيه للاستفهام دخلت على فعل منفى وامتنع حملها على حقيقة الاستفهام للعلم بعدم النزول مثلاً وتولد عنه بمعونة قرينة الحال عرض النزول على المخاطب وطلبه منه.

ترجمہ: اور چونکہ نحوات نے وہ چیزیں جن کے بعد شرط کو مقدر مانا جاتا ہے پانچ قرار دی ہیں اس لئے مصنف نے اپنے قول اما العرض سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور بہر حال عرض جیسے تیرا قول ”الاتنزل بنا تنصب خيراً“ یعنی ان تنزل بنا تنصب خيراً پس یہ استفہام پیدا شدہ ہے اور کوئی دوسری مستقل چیز نہیں ہے اس لئے کہ اس مثال میں ہمزہ جو استفہام کے لئے ہے فعل منفی پر داخل ہے اور اس کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا متنع ہو گیا کیونکہ مثلاً عدم نزول معلوم ہے اور قرینہ حالیہ کی مدد سے مخاطب پر عرض نزول کے معنی پیدا ہو گئے اور اس کا اس سے طلب کرنا۔

تشریح: اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب مذکور ہے اعتراض یہ ہے کہ وہ چیزیں جن کے بعد شرط مقدر ہوتی ہے مصنف نے ان کی تعداد چار ذکر کی ہے حالانکہ نحوات نے ان کی تعداد پانچ ذکر کی ہے چار تو وہی ہے جن کا ذکر مصنف نے کیا ہے اور ایک عرض ہے پس

مصنف تلخیص نے حضرات نجات کی مخالفت کیوں کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عرض (کسی چیز کو بلا ترغیب اور بلا تاکید طلب کرنا جیسے الاتزل بنا تعصب خیر، یعنی ان تنزل بنا تعصب خیر) (یعنی اگر تو ہمارے پاس اترا تا یعنی ہمارا مہمان ہوتا تو تیرے لئے بہتر ہوتا) کوئی مستقل چیز نہیں ہے بلکہ استفہام سے پیدا شدہ ہے لہذا استفہام کے ذکر کرنے سے اس کا بھی ذکر ہو گیا اور جب استفہام کے ذکر کرنے سے عرض کا ذکر ہو گیا تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی اور عرض استفہام میں اس لئے داخل ہے اور عدم نزول چونکہ متکلم کو معلوم ہے اس لئے اس ہمزہ کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا بھی ممتنع ہے کیونکہ حقیقی استفہام اس وقت ہوتا ہے جبکہ متکلم شی مستقیم عنہ سے جاہل ہو پس یہاں چونکہ متکلم کو عدم نزول کا یعنی مخاطب کے مہمان نہ بننے کا علم ہے اس لئے یہ ہمزہ حقیقی استفہام کے لئے نہیں ہوگا بلکہ انکار کے لئے ہوگا اور ہمزہ انکاری جب فعل منفی پر داخل ہوتا ہے تو وہ اثبات پر دلالت کرتا ہے پس اب مثال مذکور کے معنی یہ ہو گئے آپ کو ہمارا مہمان ہونا چاہیے اور اس میں مخاطب سے مہمان ہونے کی چونکہ درخواست اور طلب ہے اس لئے عرض کے معنی پائے گئے اور یہ عرض کے معنی چونکہ استفہام سے پیدا ہوئے ہیں اس لئے عرض استفہام میں داخل ہو گئی اور جب عرض استفہام میں داخل ہو گئی تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔ اسی کو شارح نے اپنے الفاظ میں اس طرح کہا ہے کہ قرینہ حالیہ یعنی عدم نزول کے علم کی وجہ سے استفہام کو حقیقت استفہام پر محمول کرنے کے ممتنع ہونے سے عرض کے معنی پیدا ہو گئے اس طور پر کہ متکلم نے مخاطب سے نزول اور مہمان ہونے کی عرض کی ہے اور اس سے مہمان ہونے کو طلب کیا ہے۔

ويعجز تقدير الشرط في غيرها اي في غير هذه المواضع بقريضة تدل عليه نحو ام اتخذوا من دونه اولياء فالله هو الولي اي ان ارادوا وليا بحق فالله هو الذي يجب ان يتولى وحده يعتقد انه المولى والسيد.

ترجمہ: اور جائز ہے شرط کو مقدر ماننا ان مواقع کے علاوہ میں ایسے قرینہ سے جو اس پر دلالت کرتا ہو جیسے کیا انھوں نے اللہ کے علاوہ کو دوست بنایا ہے پس اللہ ہی دوست ہے یعنی اگر تم صحیح معنی میں دوست بنانا چاہتے ہو تو صرف اللہ ہی کو ولی بنانا ضروری ہے اور اس کے بارے میں یہ اعتقاد ضروری ہے کہ وہ مولیٰ اور آقا ہے

- تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ قرینہ کے مدد سے مذکورہ مواقع کے علاوہ میں بھی شرط کو مقدر ماننا جائز ہے سابق میں کہا گیا ہے کہ تمنی، استفہام، امر اور نہی کے بعد شرط مقدر ہوگی اور ان کے بعد مضارع ہوگا وہ ان مقدر کی وجہ سے مجزوم ہوگا لیکن بعض مواقع ایسے ہیں جہاں کلام طلبی کے بعد مضارع بھی مذکور نہیں ہے مگر اس کے باوجود قرینہ کے مدد سے شرط کا مقدر ماننا جائز ہے مثلاً باری تعالیٰ کا قول ام اتخذوا من دونه اولياء فالله هو الولي، میں ام استفہام کے لئے ہے اور اس کے بعد مضارع بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود شرط مقدر ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے ان ارادوا اولياً بحق فالله هو الولي یہاں حقیقت استفہام تو مراد ہو نہیں سکتا کیونکہ متکلم اللہ تعالیٰ ہیں اور اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم ہے حالانکہ استفہام کے لئے شی مستقیم عنہ سے جاہل ہونا ضروری ہے بلکہ استفہام، انکار کے لئے ہے اور شرط کے مقدر ہونے پر قرینہ فاء ہے اس طور پر فاء شرط کے جواب میں آتا ہے لہذا یہاں شرط مقدر ہوگی۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ تقدیری عبارت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اللہ کا ولی ہونا ان کے ارادے پر موقوف ہے یعنی اگر وہ ارادہ کریں تو اللہ ولی ہیں ورنہ نہیں حالانکہ یہ بات بدایت غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ علی الاطلاق ولی ہیں کوئی ارادہ کرے یا نہ کرے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "فالله هو الولي" جو جملہ قرآن میں مذکور ہے شرط مخذوف کا جواب نہیں ہے بلکہ شرط مخذوف کے جواب مخذوف کی دلیل ہے کیونکہ پوری عبارت اس طرح ہے ان ارادوا اولياً بحق فليتخذوا الله وحده لانه هو الولي اگر وہ صحیح ولی چاہیں تو صرف اللہ کو ولی بنائیں کیونکہ اللہ ہی ولی ہے اسکے سوا کوئی ولی نہیں ہے۔

وقیل لاشک ان قوله ام اتخذوا انکار تو بیخ بمعنی انه لا ینبغی ان یتخذوا من دونہ اولیاء و حینئذ یترتب علیہ قوله فاللہ هو الولی من غیر تقدیر شرط کما یقال لا ینبغی ان یبعد غیر اللہ فاللہ هو المستحق للعبادة و فیہ نظر اذلیس کل ما فیہ معنی الشئ حکمہ حکم ذلک الشئ و الطبع المستقیم شاهد صدق علی صحة قولنا لا تضرب زیدا فهو اخوک بالخلاف تضرب زیدا فهو اخوک استفهام انکار فانہ لا یصح الا بالواو الحالیہ۔

ترجمہ: اور کہہ گیا ہے کہ بلاشبہ باری تعالیٰ کا قول ام اتخذوا انکار تو بیخ ہے بایں معنی کہ اللہ کے علاوہ کوئی بنانا من سب نہیں ہے اور اس وقت اس پر باری تعالیٰ کا قول فاندہ ہوا ولی بغیر تقدیر شرط کے مرتب ہو جائے گا جیسے کہا جائے کہ اللہ کے علاوہ کو معبود بنانا مناسب ہی نہیں پس اللہ ہی مستحق عبادت ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ بات نہیں ہے کہ جس میں شی کے معنی ہوا کا حکم اس شی کا حکم ہو اور طبع مستقیم ہمارے قول لا تضرب زیدا فهو اخوک فاکے ساتھ کی صحت پر شاہد ہے برخلاف تضرب زیدا فهو اخوک کے استفہام انکار کی صورت میں کیونکہ یہ بغیر واو حالیہ کے صحیح نہیں ہے۔

تشریح: بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے جو شرط کے مقدر ہونے پر دلالت کرتا ہو اور رہا فاندہ ہوا ولی کا فاقو یہ شرط مقدر کے جواب پر داخل نہیں ہے کہ اس کو تقدیر شرط پر قرینہ بنایا جائے بلکہ اس مثال میں استفہام انکار تو بیخ کے لئے ہے اور فاعطف کے لئے جس کا مابعد اس کے ماقبل پر مرتب ہے جیسا کہ علت اپنے معلول پر مرتب ہوتی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کو ولی من سب نہیں ہے کیونکہ اللہ ولی ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے کہ اللہ کے علاوہ کو معبود بنانا مناسب نہیں ہے کیونکہ اللہ مستحق عبادت ہے الحاصل اس مثال میں تقدیر شرط پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور رہے آیت کے معنی تو وہ بغیر تقدیر شرط کے بھی صحیح ہیں۔

وفیہ نظر کہہ کر علامہ تفتازانی نے صاحب قیل کے قول کو رد کیا ہے علامہ تفتازانی نے اصولی طور پر فرمایا ہے کہ اگر ایک چیز میں دوسری چیز کے معنی پائے جائیں تو یہ نہیں ہوگا کہ ان دونوں کا حکم ایک ہو اور وہ دونوں متحد الحقیقہ ہوں مثلاً جو چیز ہمزہ انکار کے لئے ہوتا ہے اس میں نفی یعنی لا کے معنی ہوتے ہیں مگر اس کے باوجود ہمزہ انکار اور لا دونوں کا حکم ایک نہیں ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس پر عقل سلیم شاید ہے چنانچہ لا تضرب زیدا فهو اخوک فاکے ساتھ صحیح ہے لیکن تضرب زیدا فهو اخوک جس میں ہمزہ انکار کے لئے ہے فاکے ساتھ صحیح نہیں ہے بلکہ واو حالیہ کے ساتھ و ہوا اخوک صحیح ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ لا تضرب زیدا فهو اخوک میں فاعطف تعلیل کے لئے ہے اور لا تضرب زیدا فهو اخوک علیہ ہے اور ہوا اخوک معطوف ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ تو زیادہ کو نہیں مارے گا کیونکہ وہ تیرا بھائی ہے اس ترکیب میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ لا تضرب زیدا فهو اخوک علیہ بھی جملہ خبریہ ہے اور ہوا اخوک معطوف بھی جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا جملہ خبریہ پر عطف درست ہے اور لا تضرب زیدا فهو اخوک میں ہمزہ انکار اگر چہ الانافیہ کے معنی میں ہے مگر استفہام چونکہ انشاء کے قبیل سے ہے اس لئے، تضرب زیدا فهو اخوک استفہام کی وجہ سے انشاء ہوگا اور ہوا اخوک جملہ خبریہ ہے اور فاعطف کے ذریعہ جملہ خبریہ، جملہ انشیائیہ پر معطوف ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے اس لئے تضرب زیدا فهو اخوک فاکے ساتھ صحیح نہیں ہے اور واو حالیہ کی صورت میں ہوا اخوک چونکہ ترکیب میں حال واقع ہوگا اس لئے عطف خبر علی الانشاء کی خرابی لازم نہیں آئے گی اور جب یہ خرابی لازم نہیں آئے گی تو یہ ترکیب بھی درست ہوگی الحاصل لا تضرب زیدا فهو اخوک کا صحیح ہونا اور لا تضرب زیدا فهو اخوک کا صحیح نہ ہونا باوجود یکہ ہمزہ انکار الانافیہ کے معنی میں ہے اس بات کی دلیل ہے کہ ہمزہ انکار اور لا انافیہ کا حکم بعینہ ایک نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر ایک چیز دوسری چیز کے معنی میں ہے اس بات کی دلیل ہے کہ ہمزہ انکار اور لا انافیہ کا حکم بعینہ ایک نہیں ہوئے گئے پس اس اصول کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ آیت ام اتخذوا میں استفہام اگر چہ انکار کے لئے ہے اور لا ینبغی کے معنی میں ہے مگر اس کا حکم چونکہ بعینہ لا

یعنی کا حکم نہیں ہے اس لئے لایینی ان متحد وامن دونہ اولیاء فائدہ ہوالولی (اللہ کے علاوہ کو ولی بنانا مناسب نہیں ہے کیونکہ اللہ ہی ولی ہے) تو صحیح ہے کیونکہ فائدہ کے ذریعے جملہ خبریہ جملہ خبریہ پر معطوف ہے اور یہ جائز ہے حاصل یہ ہے کہ لایینی کے بعد فاعل عطف براے تعلیل آ سکتا ہے لیکن ام اتخذوا کے بعد فاعطف کے لئے نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ام اتخذوا استفہام کی وجہ سے انشاء ہوگا اور فاعل کا مابعد خبر ہوگا اور عطف خبری علی الانشاء لازم آئے گا جو ناجائز ہے اور جب یہ فاعطف کے لئے براے تعلیل نہیں ہو سکتا تو لامحالہ یہ فاعل جواب شرط پر داخل ہوگا اور اس پر قرینہ ہوگا کہ یہاں شرط مقدر ہے۔ الحاصل صاحب قیل کا یہ خیال کہ آیت میں فاعطف کے مقدر ہونے پر قرینہ نہیں ہے اور آیت کے معنی بغیر تقدیر شرط کے بھی صحیح ہیں، غلط اور فاسد ہے۔

ومنها ای ومن انواع الطلب النداء وهو طلب الاقبال بحرف نایب مناب ادعو لفظاً او تفهيداً وقد تستعمل صيغته ای صيغة النداء فی غیر معناه وهو طلب الاقبال كالاعراء فی قولك لمن اقبل عليك يتظلم یا مظلوم قصداً الى اغرائه وحته على زيادة الظلم وبث الثلوی لان الاقبال حاصل والاختصاص فی قولهم انا افعل کذا ایها الرجل فقولنا ایها الرجل اصله تخصيص المنادی بطلب اقباله عليك ثم جعل مجرداً عن طلب الاقبال ونقل الى تخصيص مدلوله من بین امثاله بما نسب اليه اذ ليس المراد باى وصفه المخاطب بل ما دل عليه ضمير المتكلم فايها مضموم والرجل مرفوع والمجموع فی محل النصب على انه حال ولهذا قال ای متخصصاً بین الرجال وقد تستعمل صيغة النداء فی الاستعانة نحو يا الله والتعجب نحو يا للماء والتحسر والتوجع كما فی نداء الاطلاع والمنازل والمطايا وما اشبه ذلك .

ترجمہ: اور انہیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے نداء ہے اور وہ مخاطب کو ایسے حرف کے ذریعے متوجہ کرنا ہے جو ادعو کے قائم مقام ہو لفظاً یا تقدیراً اور کبھی صیغہ نداء اپنے اصلی یعنی طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے بھڑکانا مثلاً تو اس سے کہے جو تیرے پاس اظہار ظلم کے لئے آیا ہے یا مظلوم (یہاں) مظلوم کو اظہار ظلم زیادہ کرنے اور شکایت کو پھیلانے پر بھڑکانا اور آمادہ کرنا مقصود ہے کیونکہ مظلوم کا اقبال اور متوجہ ہونا تو پہلے سے حاصل ہے اور اہل عرب کے قول انا افعل ایہا الرجل میں اختصاص ہے پس ہمارا قول ایہا الرجل منادی کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہے پھر ایہا الرجل کو طلب اقبال سے خالی کر لیا گیا ہے اور اس کے امثال کے درمیان سے اس کے مدلول کو اس چیز کے ساتھ خاص کرنے کی طرف نقل کیا گیا ہے جو اس کی طرف منسوب کی گئی ہے کیونکہ ای اور اس کے وصف سے مخاطب مراد نہیں ہے بلکہ وہ مراد ہے جس پر ضمیر متکلم دال ہے پس ایہا مضموم اور الرجل مرفوع ہے اور مجموعہ حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اسی وجہ سے ماتن نے کہا ہے ای مخصوصاً بین الرجال اور کبھی صیغہ نداء استعانة میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے یا اللہ اور تعجب میں یا للماء اور اظہار مسرت اور درد مندی میں جیسے نیلوں، منزلوں اور سواروں اور اس کے مشابہ چیزوں کی نداء میں۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم نداء ہے۔ نداء کہتے ہیں ایسے حرف کے ذریعے جو ادعو کے قائم مقام ہو متکلم کا مخاطب کے متوجہ ہونے کو طلب کرنا یہ کبھی حسا ہوتی ہے جیسے یا زید اور کبھی معنی ہوتی ہے جیسے یا جبال یا سماء جو حرف ادعو کے قائم مقام ہوتے ہیں اور ان کے ذریعہ مخاطب کے اقبال اور متوجہ ہونے کو طلب کیا جاتا ہے پانچ ہیں (۱) یا (۲) یا (۳) ای (۴) ہمزہ (۵) یا۔ اول کے دو تو نداء بعید کیلئے وضع کیے گئے ہیں اور ای اور ہمزہ نداء قریب کیلئے موضوع ہیں اور یا کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ یا قریب اور بعید دونوں کی نداء میں حقیقت ہے اور زمخشری کہتے ہیں کہ بعید کے نداء میں حقیقت اور قریب

کے نداء میں مجاز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ حرف نداء بھی لفظوں میں مذکور ہوتا ہے جیسے یا اللہ اور کبھی مقدر ہوتا ہے جیسے یوسف اعرض عن ہذا، یا یوسف اعرض عن ہذا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ صیغہ نداء کبھی مجازاً معنی اصلی یعنی طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً مخاطب کو آمادہ کرنے اور ابھارنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے ایک شخص اپنے مظلوم ہونے کو ظاہر کرتے ہوئے کسی کی طرف متوجہ ہو اور اس کو یا مظلوم کہے تو یہاں مظلوم کو اپنی طرف متوجہ کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ یہ مقصود تو یعنی اقبال تو پہلے سے حاصل ہے بلکہ متکلم کا مقصود مظلوم کو اس بات پر ابھارتا اور آمادہ کرنا ہے کہ وہ اپنے مظلوم ہونے کو زیادہ سے زیادہ ظاہر کرے اور زیادہ سے زیادہ شکایت کا اظہار کرے اردو میں اس کی مثال۔

نفس کی آمد و شد ہے نماز اہل حیات :- جو یہ قضا ہو تو اے غفلوں قضا سمجھو

اور صیغہ نداء کے طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال ہونے کی ایک صورت اختصاص ہے۔ لغت میں اختصاص کہتے ہیں ایک چیز کو دوسرے چیز پر منحصر کرنا اور اصطلاح میں اختصاص کہتے ہیں ایک ایسے حکم کو جو ضمیر پر معلق ہو کسی ایسے اسم ظاہر کے ساتھ خاص کر دینا جو منادی کی صورت میں مذکور ہو یا معرف باللام یا اضافت بالغایت کی صورت میں مذکور ہو یہاں اصطلاحی معنی مراد ہے مصنف نے منادی کی صورت میں مذکور ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا انا افعل کذا ایہا الرجل۔ انا مبتداء اور افعل کذا جملہ اس کی خبر ہے ای مبنی علی الضم ہے اور فعل مخذوف (افعل) کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور الرجل ای کی صفت ہے پھر ایہا الرجل پورا جملہ حال ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور ایہا الرجل چونکہ حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اس لئے مصنف نے تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے متخصا بین الرجل یعنی انا افعل کذا حال کوئی متخصا بہذا الفعل من بین الرجال۔ میں ایسا کروں گا اس حال میں کہ میں لوگوں میں سے اس فعل کے ساتھ خاص ہوں)۔

شارح اس مثال کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایہا الرجل منادی کو طلب اقبال کے ساتھ خاص کرنے کے لئے مستعمل تھا پھر اس کو طلب اقبال کے معنی سے خالی کر دیا گیا اور ایہا الرجل کے مدلول کو اس حکم کے ساتھ خاص کرنے کی طرف نقل کر لیا گیا جو اس سے پیسے ضمیر متکلم کی طرف منسوب کیا گیا ہے کیونکہ یہاں ای اور اس کے وصف سے مخاطب مراد نہیں ہے بلکہ وہ مراد ہے جس پر ضمیر متکلم دال ہے حاصل یہ کہ یہاں ایہا الرجل کا مدلول خود متکلم ہے جس پر انا ضمیر دلالت کرتی ہے۔ اب اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اس کام کو خاص طور پر میں ہی کر سکتا ہوں میرے علاوہ کوئی نہیں کر سکتا۔ شارح کہتے ہیں کہ صیغہ نداء مجازاً استغاثہ (فراہد) کرنے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے یا اللہ اے اللہ میری مدد کر۔ اور تعجب کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے کوئی شخص پانی کی کثرت یا اس کی حلاوت اور برودت کو دیکھ کر کہے یا لنداء اور حسرت اور درد مندی کا اظہار کرنے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے آدمی نیلوں، منزلوں، اور سوار یوں کو دیکھ کر ان کو نداء دے۔ آپ اگر ذرا غور کر کے دیکھیں تو اظلال، منازل، مطایا میں سے کوئی بھی توجع (درد مندی) کی مثال نہیں ہو سکتی ہے۔ اس وجہ سے ابن بعقوب وغیرہ بعض حضرات نے یوں کہا ہے کہ صیغہ نداء کبھی تحسر اور توجع کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے اظلال (نیلوں) منازل (منزلوں) مطایا (سوار یوں) کی نداء میں گویا ان حضرات نے توجع کی جگہ توجع کا لفظ استعمال کیا ہے۔ توجع کی مثال یہ ہے کہ کوئی اپنے مرض کے زمانے میں کہے یا مرضی یا سقمی، ہائے میرے بیماری۔ اور منازل پر حسرت کا اظہار کرنے کی مثال جیسے تو کہے یا منزلی اور یا منزل فلان اور جیسے شاعر کے شعر میں ہے۔

ایا منازل سلمیٰ این سلماک :- من اجل ہذا بکینا ہا بکینا ک

ترجمہ: ای سلمیٰ کی منزلوں تیری سلمیٰ کہاں ہے اسی وجہ سے ہم نے سلمے کو رو دیا اور منزلوں کو رو دیا۔ یہاں منزل کو نداء کر کے اس پر

حسرت اور حزن کا اظہار کیا گیا ہے اور مٹی پر۔

حسرت کا اظہار کرنے کی مثال جیسے تو کہے یا تافہ ابی اور یا تافہ اے میرے باپ کی اونٹنی اور اے میری اونٹنی۔

ثم الخبر قد يقع موقع الانشاء اما للتفاؤل بلفظ الماضي دلالة على انه كانه وقع نحو وفقك الله للتقوى او لاطهار الحرص في وقوعه كما مر في بحث الشرط من ان الطالب اذا عظم رغبته في شئ يكثر تصوره اياه وربما يخيل اليه حاصلاً فيورد بلفظ الماضي نحو رزقني الله تعالى لفائق.

ترجمہ: پھر خبر کبھی انشاء کی جگہ واقع ہوتی ہے یا تو تقول کی خاطر لفظ ماضی کے ساتھ اس بات پر دلالت کرنے کے لئے گویا یہ چیز واقع ہوگئی جیسے اللہ تجھے تقویٰ کی توفیق دے یا اس کے وقوع میں حرص کو ظاہر کرنے کے لئے جیسا کہ شرط کی بحث میں مذکور ہے کہ طالب کی رغبت جب کسی چیز میں زیادہ ہوتی ہے تو اس کا تصور بھی زیادہ ہوتا ہے پس وہ اس کو حاصل خیال کرنے لگتا ہے پس غلط ماضی کے ساتھ لایا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ مجھ سے ملاقات کرائے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کلام خبری بھی مجازاً کلام انشائی کی جگہ واقع ہوتا ہے اور کلام انشائی کی جگہ کلام خبری صیغہ ماضی کے ساتھ اس لئے واقع ہوتا ہے تاکہ وہ اس بات پر دلالت کرے گویا وہ چیز واقع ہوگئی ہے اب ایسا یا تو تقول کی وجہ سے ہوگا تقول کہتے ہیں مخاطب پر سرور کو داخل کرنا یعنی مخاطب کو خوش کرنا اس کی صورت یہ ہے کہ مستحکم مخاطب سے ایک چیز طلب کرنا چاہتا ہے اور اس چیز کی طلب پر دلالت کرنے والا صیغہ امر ہے لیکن صیغہ امر سے اس صیغہ ماضی کی طرف جو تحقیق وقوع پر دلالت ہے تو لا عدول کیا گیا ہے جیسے 'وفتك الله لتقوى' اللہ تجھے تقویٰ کی توفیق دے یہاں انشاء یعنی امر کی جگہ صیغہ ماضی استعمال کیا گیا ہے تاکہ حصول تقویٰ کے تحقیق کے سلسلہ میں مخاطب کو مسرور کیا جاسکے اور کلام انشائی کی جگہ کلام خبری کبھی کسی شئی کے وقوع کی حرص کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ شرط کی بحث میں ذکر کیا گیا ہے کہ جب کسی چیز کی رغبت زیادہ ہوتی ہے تو بسا اوقات اس کے بارے میں یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ وہ چیز حاصل ہوگئی پس ایسی صورت میں اس کو صیغہ ماضی کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے رزقنی اللہ تعالیٰ لقاءک، اللہ تعالیٰ مجھ کو تیری ملاقات کا شرف عطا کرے۔

والدعاء بصيغة الماضي من البليغ كقوله رحمه الله يحتملها اي التفاؤل واطهار الحرص اما غير البليغ فهو ذاهل عن هذه الاعتبارات.

ترجمہ: اور بلیغ کا صیغہ ماضی کے ساتھ دعا کرنا جیسے اس کا قول رحمہ اللہ اس پر رحم کرے تفاؤل اور اظہار حرص دونوں کا احتمال رکھتا ہے بہر حال غیر بلیغ تو ان اعتبارات سے غافل ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ صیغہ ماضی کے ساتھ اگر بلیغ آدمی دعا کرتا ہے مثلاً کہتا ہے رحمہ اللہ تو اس صیغہ ماضی میں تقول اور اظہار حرص دونوں کا احتمال ہوگا یعنی اس کو تقول اور اظہار حرص دونوں پر محمول کیا جاسکتا ہے حاصل یہ کہ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے اور بلیغ کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ غیر بلیغ ان اعتبارات سے غافل ہوتا ہے اس میں ان نکات کو سمجھنے اور اعتبار کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے لہذا اگر غیر بلیغ صیغہ ماضی کے ساتھ دعا کرے گا تو اس کا یہ کلام ان دونوں نکتوں کا متحمل نہ ہوگا۔

او للاحتراز عن صورة الامر كقول العبد للمولى ينظر المولى الى ساعة دون انظر لانه في صورة الامر وان قصد به الدعاء او الشفاعة او لحمل المخاطب على المطلوب بان يكون المخاطب ممن لا يحب ان يكذب الطالب اي ينسب الى الكذب كقولك لصاحبك الذي لا يحب تكذيبك تاتيني غدا مقام انتنى لحمله بالطف

وجه علی الاتیان لانه ان لم یأتک غذا صرت کاذبا من حیث الظاهر لكون کلامک فی صورة الخبر .

ترجمہ: یا امری صورت سے بچنے کے لئے جیسے غلام کا اپنے مولیٰ سے یہ کہنا: نظر المولیٰ الی ساعتہ نہ کہ انظر اس لئے کہ انظر امر کی صورت میں ہے اگرچہ اس سے دعا یا سفارش مقصود ہے یا مخاطب کو مطلوب پر آمادہ کرنے کے لئے اس طور پر کہ مخاطب ان لوگوں میں سے ہو جو طالب کی تکذیب نہیں چاہتا ہے یعنی کذب کی طرف نسبت نہیں چاہتا ہے جیسے تیرا قول اپنے اس دوست سے جو تیری تکذیب پسند نہیں کرتا ہے انتنی غذا انتنی کی جگہ لطیف انداز میں آنے پر آمادہ کرنے کے لئے اس لئے کہ اگر وہ کل نہ آیا تو ظاہراً کاذب ہوگا کیونکہ تیرا کلام خبر کی صورت میں ہے۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ کلام خبری کلام انشائی کی جگہ کبھی اس وقت لایا جاتا ہے جب متکلم امر کی صورت سے احتراز کرنا چاہتا ہو جیسے آقا اپنے غلام سے ناراض ہو کر اس کی طرف سے منہ پھیر لے اور پھر غلام کلام خبری کے ساتھ آقا سے کہے ینظر المولیٰ الی ساعتہ خدا کرے آقا کی ایک نظر ادھر بھی پڑ جائے یہاں اصلاً تو انظر کہنا چاہیے تھا مگر چونکہ امر استعمال پر مشتمل ہوتا ہے جو منافی ادب ہے اس لئے غلام نے بھی بے ادبی سے بچتے ہوئے امر کی صورت سے احتراز کیا ہے اور انظر امر کی جگہ کلام خبری استعمال کیا ہے اگرچہ انظر سے مقصود بھی دعا یا سفارش ہی ہے۔ اور کلام خبری کو کلام انشائی کی جگہ کبھی اس لئے استعمال کیا جاتا ہے تاکہ مخاطب کو مطلوب حاصل کرنے پر آمادہ کیا جاسکے اور یہ اس وقت ہوگا جب مخاطب طالب یعنی متکلم کی تکذیب کو پسند نہ کرتا ہو یعنی مخاطب اس بات کو پسند نہ کرتا ہو کہ متکلم کی طرف جھوٹ منسوب کیا جائے مثلاً متکلم اپنے اس دوست سے جو اس کی تکذیب سے سخت متنفر ہو یوں کہے تا تینی غذا حالانکہ متکلم کو انتنی غذا امر کی صورت میں کہنا چاہیے تھا مگر اس نے تا تینی غذا جملہ خبریہ کی صورت میں اس لئے کہا تاکہ مخاطب جو اس کا دوست ہے یقیناً آئے کیونکہ اگر وہ نہ آیا تو متکلم اپنے خبر میں جھوٹا قرار پائے گا حالانکہ مخاطب اس کو پسند نہیں کرتا ہے اور مخاطب کے نہ آنے کی صورت میں متکلم اس لئے جھوٹا قرار پائے گا کہ متکلم کا یہ کلام خبری صورت میں ہے اور خبر صدق اور کذب کا احتمال رکھتی ہے اس کے برخلاف اگر متکلم "انتنی غذا" امر کی صورت میں کہتا تو یہ بات پیدا نہ ہوتی کیونکہ امر انشاء ہے اور انشاء صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہذا مخاطب متکلم کو جھوٹ کی طرف منسوب ہونے سے بچانے کے لئے بالضرور آئے گا پس اس کلام خبری کے ذریعے متکلم نے مخاطب کو بڑے لطیف انداز میں آنے پر آمادہ کیا ہے۔

تنبیہ الانشاء کالخبر فی کثیر مما ذکر فی الابواب الخمسة السابقة یعنی احوال الاسناد والمسند الیہ والمسند ومتعلقات الفعل والقصر فلیعتبرہ ای ذلک الکثیر الذی یشارک فیہ الانشاء الخبر الناظر بنور البصیرۃ فی لطائف الکلام مثلاً الکلام الانشائی ایضاً اما مؤکداً او غیر مؤکد والمسند الیہ فیہ اما مخذوف او مذکور الی غیر ذلک۔

ترجمہ: خبردار انشاء خبر کی طرح ہے بہت سے ان اعتبارات میں جو سابقہ پانچ ابواب میں مذکور ہیں یعنی احوال اسناد، احوال مسند الیہ، احوال مسند، احوال متعلقات فعل اور قصر پس نور بصیرت سے دیکھنے والے کو لطائف کلام میں اس کثیر حصہ کا اعتبار کرنا چاہئے جس میں انشاء خبر کے ساتھ شریک ہے مثلاً کلام انشاء بھی مؤکد ہوگا یا غیر مؤکد اور مسند الیہ اس میں مخذوف ہوگا یا مذکور الی غیر ذلک۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں وہ مباحث جو خبر کے پانچ ابواب (احوال اسناد، احوال مسند الیہ، احوال مسند، احوال متعلقات فعل اور قصر) میں ذکر کئے گئے ہیں وہ انشاء میں جاری ہو سکتے ہیں پس ناظر کو چاہئے کہ وہ انشاء میں بھی ان مباحث کی رعایت کرے مثلاً خبر کی طرح انشاء بھی مؤکد ہوگا یا غیر مؤکد ہوگا مؤکد کی مثال اضرب اضرب تکرار کے ساتھ اور غیر مؤکد کی مثال بغیر تکرار کے اضرب۔ اسی طرح خبر کی

طرح انشاء میں بھی مسند الیہ مذکور ہوگا یا مخذوف ہوگا نہ کوڑ جیسے ابتداء کوئی کہے بل زید قائم اور مخذوف کی مثال جیسے زید کا ذکر آیا اس پر کسی نے کہا بل قائم۔ اسی طرح دیگر مباحث کا بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم
جلیل احمد غفرلہ والوالد یہ۔ ۳ شوال ۱۴۱۷ھ

الفصل والوصل بدأ بذكر الفصل لانه الاصل والوصل طار عارض عليه حاصل بزيادة حرف لكن لما كان الوصل بمنزلة الملكة والفصل بمنزلة العدم ولاعدام انما تعرف بملكاتها بدأ في التعريف بدكر الوصل.

ترجمہ: (یہ) باب فصل اور وصل کے بیان میں ہے مصنف نے فصل کے ذکر سے ابتداء اس لئے کی ہے کہ فصل ہی اصل ہے اور وصل اس پر طاری ہے عارض ہے (اور) حرف کی زیادتی سے حاصل ہے مگر چونکہ وصل ملکہ کے مرتبہ میں ہے اور فصل عدم کے مرتبہ میں ہے اور اعدام اپنے ملکات سے پہچانے جاتے ہیں (اس لئے) تعریف میں وصل کے ذکر سے شروع کیا ہے

تشریح: ابواب ثمانیہ میں سے (آٹھواں باب) فصل و وصل کے بیان میں ہے فصل سے مراد ترک عطف ہے اور وصل سے مراد عطف ہے۔ شارح نے عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام میں فصل اصل ہے اور وصل اس پر طاری اور عارض ہے کیونکہ فصل نام ہے ترک عطف کا اور وصل نام ہے عطف کا اور عدم عطف میں چونکہ کسی حرف کو زیادہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اس لئے عطف یعنی وصل طاری، عارض اور فرع ہوگا اور اصل چونکہ طاری، عارض اور فرع پر مقدم ہوتا ہے اس لئے عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کیا گیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ فصل نام ہے عدم عطف کا اور وصل نام ہے عطف کا اور یہ بات محقق ہے کہ حادث میں عدم پہلے ہوتا ہے اور وجود بعد میں لہذا فصل کو پہلے ذکر کیا گیا اور وصل کو بعد میں ذکر کیا گیا مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ جب فصل اصل ہے اور وصل عارض اور طاری ہے تو تعریف کے موقع پر بھی فصل کو مقدم کرنا چاہئے تھا تعریف کے موقع پر وصل کو کیوں مقدم کیا گیا ہے لیکن لما سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ وصل ملکہ کے مرتبہ میں ہے اور فصل عدم کے مرتبہ میں ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اعدام اپنے ملکات سے پہچانے جاتے ہیں یعنی اعدام کی معرفت ملکات کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے اور یہ بات تو آپ کو بھی معلوم ہے کہ موقوف علیہ پہلے ہوتا ہے اور موقوف بعد میں لہذا تعریف کے موقع پر وصل کو پہلے ذکر کیا گیا اور فصل کو بعد میں یعنی وصل کی تعریف پہلے بیان کی گئی اور فصل کی بعد میں۔ یہاں تقاضائی پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ علامہ تقاضائی نے مختصر المعانی میں بمنزلة کا لفظ بڑھا کر بمنزلة الملكة اور بمنزلة العدم فرمایا ہے اور مطول میں اس لفظ کو ساقط کر کے بنہما تقابل العدم والملكة فرمایا ہے یعنی مطول کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فصل اور وصل کے درمیان صریح تضاد ہے اور مختصر کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان صریح تضاد نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ملکہ کے دو معنی ہیں ایک معنی تو یہ ہے کہ وصف ایک چیز کے ساتھ اس کی جنس کی اعتبار سے قائم ہو مثلاً بھرا ایک وصف ہے اور وہ انسان کے ساتھ انسان کی جنس یعنی حیوان کے اعتبار سے قائم ہے یعنی بھر (دیکھنا) اصلاً تو حیوان کا وصف ہے مگر چونکہ انسان بھی حیوان کا فرد ہے اس لئے بھر انسان کا بھی وصف ہوگا یعنی جس طرح حیوان کی شان بھیر ہوتا ہے اسی طرح انسان کی شان بھی بھیر ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ وصف ایک چیز کے ساتھ اس کے تشخیص کے اعتبار سے یعنی عالم ہونا انسان کی شان ہے مگر کسی کے واسطے سے نہیں بلکہ انسان ہونے کے اعتبار سے انسان علم کے ساتھ متصف ہے پس جنس کے اعتبار سے دو جملوں کی شان یہ ہے کہ ان میں وصل ہو مگر شخص کے اعتبار سے ان کی شان یہ ہے کہ کبھی ان میں وصل نہ ہو اس طور پر کہ ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع ہو کیونکہ کمال انقطاع کی صورت میں وصل نہیں ہوتا ہے پس مختصر المعانی میں بمنزلة کے اضافہ کے ساتھ بمنزلة الملكة معنی ثانی کے اعتبار سے ہے کیونکہ شخص کے اعتبار سے جب کبھی دونوں جملوں کے درمیان وصل نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں ظاہر ہے یہ وصل ملکہ نہیں ہوگا بلکہ ملکہ کے مرتبہ میں ہوگا اور مطول میں بنہما تقابل العدم والملكة بغیر

بمزرلہ کے لفظ کے معنی اول کے اعتبار سے ہے کیونکہ جب جنس کے اعتبار سے دو جملوں کے درمیان قطعی طور پر وصل ہوگا تو یہ وصل ملکہ ہوگا نہ کہ بمزرلہ المملکۃ الحاصل جب بمزرلہ کاف لفظ اور اعتبار سے ہے اور اسقاط اور اعتبار سے ہے تو شارح کی ان دونوں عبارتوں میں کوئی منافات اور تضاد نہ ہوگا بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مختصر میں بمزرلہ کا لفظ صحیح ہے اور مطول میں مضاف یعنی شبہ کا لفظ مخذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے بینہما شبہ تقابل عدم والمملکۃ اور جس کی یہ ہے کہ تقابل عدم وملکہ امور وجودیہ خارجیہ میں ہوتا ہے اور فصل اور وصل امور اعتباریہ میں سے ہیں اگرچہ ان کا متعلق وجودی ہوتا ہے پس فصل اور وصل چونکہ امور اعتباریہ میں سے ہیں اس لئے ان کے درمیان تقابل عدم اور ملکہ نہ ہوگا بلکہ شبہ عدم تقابل عدم وملکہ ہوگا جس کو مختصر میں بمزرلہ المملکۃ اور بمزرلہ عدم سے تعبیر کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو شارح کی عبارتوں پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

فقال الوصل عطف بعض الجمل علی بعض والفصل ترکہ ای ترک عطفہ علیہ فاذا انت جملة بعد جملة فالاولیٰ اما ان یکون لها محل من الاعراب او لا وعلی الاول ای علی تقدیر ان یکون للاول محل من الاعراب ان قصد تشریک الثانیۃ لها ای للاولیٰ فی حکمہ ای فی حکم الاعراب الذی کان لها مثل کونها خبر مبتداء او حالاً او صفة او نحو ذلک عطف الثانیۃ علیہا ای علی الاولیٰ لیدل العطف علی التشریک المذکور کالمفرد فانه اذا قصد تشریکہ لمفرد قبلہ فی حکم اعرابہ من کونه فاعلاً او مفعولاً او نحو ذلک وجب عطفہ علیہ.

ترجمہ: پس کہا وصل بعض جملوں کا بعض پر عطف کرنا ہے اور فصل اس کا ترک کرنا ہے یعنی بعض جملوں کے بعض پر عطف کو ترک کرنا ہے پس جب ایک جملہ کے بعد ایک جملہ آئے تو پہلا جملہ یا تو اس کے لئے محل اعراب ہو گیا یا نہیں اور پہلی صورت میں یعنی اس صورت میں کہ پہلے جملے کے لئے محل اعراب ہو اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس حکم اعراب میں شریک کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو جو حکم اعراب پہلے جملے کے لئے تھا مثلاً اس کا مبتداء کی خبر ہو یا حال ہو یا صفت ہو یا ایسی جیسا۔ تو جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کیا جائے گا تاکہ عطف شریک مذکورہ پر دلالت کرے مفرد کی طرح اس لئے کہ جب ایک مفرد کو اس سے پہلے والے مفرد کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں یعنی اس کے فاعل یا مفعول یا ایسی جیسا ہونے میں شریک کرنے کا ارادہ ہو تو دوسرے مفرد کا پہلے مفرد پر عطف کرنا ضروری ہے۔

تشریح: مصنف نے وصل اور فصل کی تعریف میں کہا ہے کہ بعض جملوں کا بعض جملوں پر عطف کرنے کا نام وصل ہے اور بعض جملوں کا بعض پر عطف نہ کرنے کا نام فصل ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف کے ظاہری عبارت میں یعنی عطف بعض الجمل علی بعض اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مفردات میں عطف نہیں ہوتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ عطف جس طرح جملوں میں ہوتا ہے اسی طرح مفردات میں بھی ہوتا ہے چنانچہ دو مفردوں کے درمیان اگر جامع پایا جائے گا تو ان دونوں کے درمیان وصل ہوگا جیسا دو مفردوں کے درمیان تقابل ہو تو تقابل بھی چونکہ جامع ہوتا ہے اس لئے تقابل کے صورت میں اور وصل اور عطف ہوگا جیسے ”والاول والآخر ولفظ ہوا بالطن“ کہ ان چاروں مفردوں کے درمیان تقابل کے پائے جانے کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے اور اگر دو مفردوں کے درمیان جامع نہ ہو تو فصل اور ترک عطف ہوگا جیسے ”الملک القدوس السلام المؤمن المہین العزیز الجبار المتکبر“ کہ ان مفردات کے درمیان کوئی جامع موجود نہیں ہے اس لئے ان کے درمیان عطف کو ترک کر دیا گیا مصنف کی طرف اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ تعریف مطلق فصل و وصل کی نہیں کی ہے بلکہ فصل اور وصل کی اس نوع کی تعریف کی ہے جو جملوں میں واقع ہے یعنی جملوں کے درمیان واقع ہونے والے فصل و وصل کی تعریف کی ہے مطلقاً

فصل وصل کی تعریف نہیں ہے۔

یہاں ایک دوسرا اعتراض بھی ہے وہ یہ کہ مصنف نے جمل بصیغہ جمع کیوں ذکر کیا ہے عطف جملۃ علی جملۃ بصیغہ واحد ذکر کرنے میں کیا قباحت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جموں کے درمیان دو طرح سے عطف کیا جاتا ہے ایک تو اس طرح کہ دو جملوں میں عطف ہو یعنی ایک جملہ دوسرے پر معطوف ہو دوسرا اس طرح کہ متعدد جملوں کے درمیان عطف ہو مثلاً چار جملے ہو اور ان میں سے پہلے دو جموں کا مجموعہ دوسرے دو جملوں کے مجموعہ کے منسوب ہو مگر چاروں کے درمیان مناسبت نہ ہو تو ایسی صورت میں پہلے دو جموں کے درمیان عطف ہوگا پھر ان دونوں کا مجموعہ معطوف علیہ ہوگا پھر بعد والے دو جموں کے درمیان عطف ہوگا اور ان دونوں کا مجموعہ معطوف ہوگا پس اس صورت میں جموں کا عطف جملوں پر ہوگا نہ کہ جملہ کا عطف جملہ پر۔ اب اگر مصنف عطف جملۃ علی جملۃ کہہ دیتا تو یہ تعریف عطف جمل علی جمل کو شامل نہ ہوتی پس تعریف کو عام اور تام کرنے کے لئے مصنف نے جمل بصیغہ جمع ذکر کیا ہے نہ کہ بصیغہ واحد۔ تاکہ تعریف دونوں قسم کے عطف کو شامل ہو جائے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جب دو جیسے مذکور ہو یعنی ایک جملہ دوسرے جملہ کے بعد واقع ہو تو یہ دیکھیں گے کہ پہلے جملہ کے لئے اعراب ہے یا نہیں محل اعراب کا مطلب یہ ہے کہ اعراب والے کجگہ میں ہے یا نہیں اعراب والے سے مراد مفرد ہے یعنی یہ دیکھیں گے کہ پہلا جملہ مفرد کجگہ اس طور پر واقع ہے کہ اگر مفرد ذکر کیا جاتا تو وہ معرب ہوتا یا مفرد کجگہ واقع نہیں ہے پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہونے کی مثال زید يعطی و يمنع ہے کہ پہلا جملہ یعنی يعطی محل اعراب میں ہے اس طور پر کہ يعطی مبتداء کی خبر ہے اگر اس کی جگہ مفرد مثلاً معطی ہوتا تو اس پر اعراب یعنی رفع آجاتا اور محل اعراب نہ ہونے کی مثال ”قالوا حسبن الله نعم الوكيل“ ہے کہ حسبن الله جو پہلا جملہ ہے وہ چونکہ مقولہ کا جز ہے اور اعراب مقولہ کے لئے ہوتا ہے نہ مقولہ کے جز کے لئے اس لئے حسبن الله کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہوگا بہر حال اگر پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہے تو اب یہ دیکھیں گے کہ متکلم دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس حکم اعراب میں جو حکم پہلے جملہ کے لئے تھا (مثلاً پہلے جملہ کا مبتداء کی خبر ہونا جیسے زید يعطی و يمنع، یا ذو الحال کا ہونا جیسے جانی زید يعطی و يمنع، یا موصوف کی صفت ہونا جیسے مررت برجل يعطی و يمنع، یا مفعول ہونا جیسے المتعلم انی احبک واکرمک) شریک کرنا چاہتا ہے یا نہیں اگر متکلم دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ حکم اعراب میں شریک کرنا چاہتا ہے تو دوسرے جملہ کا پہلے جملہ پر عطف کرنا ضروری ہوگا تاکہ یہ عطف شرکت مذکورہ پر دلالت کرے جیسا کہ جب دو مفرد مذکور ہو اور متکلم دوسرے مفرد کو پہلے مفرد کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں (فاعل ہونے میں جیسے جاء خالد وحامد، یا مفعول ہونے میں جیسے اکل شہد قحطاً وخیاراً، یا مبتداء ہونے میں جیسے راشد وزاہد شاربان) شریک کرنا چاہتا ہو تو دوسرے مفرد کا پہلے مفرد پر عطف کرنا ضروری ہے پس اسی طرح جب دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود ہوگا تو دوسرے جملہ کا پہلے جملہ پر عطف کرنا ضروری ہوگا۔

فشرط كونه اى كون عطف الثانيه على الاولى مقبولا بالواو ونحوه ان يكون بينهما اى بين الجملتين

جهة جامعة نحو زيد يكتب ويشعر لما بين الكتابة والشعر من التناسب الظاهر او يعطى ويمنع لما بين الاعطاء والمنع من التضاد بخلاف زيد يكتب ويمنع او يعطى ويشعر وذلك لئلا يكون الجمع بينهما كالجمع بين الضب والنون وقوله ونحوه اراد به ما يدل على التشريك كالفاء وثم وحتى وذكره حشو مفسد لان هذا الحكم مختص بالواو لان لكل من الفاء وثم وحتى معنى محصلاً غير التشريك والجمعية فان تحقق هذا المعنى حسن العطف وان لم توجد جهة جامعة بخلاف الواو.

ترجمہ: پس واو وغیرہ کے ساتھ دوسرے جملہ کے پہلے جملہ پر عطف کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں جموں کے

درمیان جہت جامعہ ہو۔ جیسے زید یکتب ویشعر کیونکہ کتابت اور شعر کے درمیان تناسب ظاہر ہے اور زید یعطی ویمع کیونکہ اعضاء اور مع کے درمیان تضاد ہے برخلاف زید یکتب ویمع یا یعطی ویشعر کے اور جہت جامعہ شرط اس لئے ہے تاکہ دو جملوں کے درمیان جمع کرنا ہو اور مچلی کے درمیان جمع کرنے کی طرح نہ ہو اور مصنف کے قول نحوہ سے مراد وہ حرف عطف ہے جو حکم میں شرکت کرنے پر دلالت کرتا ہو جیسے فاء، ثم، حتی اور اس کا ذکر کتابیفائدہ اور مفید معنی ہے اس لئے کہ یہ حکم تو واؤ کیساتھ مختص ہے کیونکہ فاء، ثم، اور حتی میں سے ہر ایک کیلئے تشریک اور جمعیت کے علاوہ دوسرے معانی ہیں پس اگر یہ معنی متحقق ہو گئے تو عطف کرنا بہتر ہے اگرچہ جہت جامعہ موجود نہ ہو برخلاف واؤ کے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جب واؤ اور دیگر حرف عطف کے ذریعہ جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر یا مفرد ثانی کی کا مفرد اولیٰ پر عطف ہو تو باب بلاغت میں اس عطف کے مقبول اور مستحسن ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ان دونوں جملوں اور دونوں مفردوں کے درمیان جہت جامعہ ہو یعنی دونوں کے درمیان مناسبت ہو اگر دونوں کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت ہوگی تو یہ عطف مقبول اور مستحسن ہوگا ورنہ مقبول اور مستحسن نہ ہوگا مثلاً زید یکتب ویشعر میں عطف مقبول اور مستحسن ہے کیونکہ کتابت اور شعر کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک تالیف کلام کے قلیل سے ہے کتابت بصورت نثر تالیف کلام سے ہے اور شعر بصورت نظم تالیف کلام سے اسی طرح یعطی ویمع میں عطف مقبول اور مستحسن ہے اس لئے کہ اعضاء اور مع کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں کے درمیان تضاد ہے اور تضاد بھی ایک قسم کی مناسبت ہے اور تضاد مناسبت اس لئے ہے کہ احد الضدین کے تصور سے ضد آخر خود بخود ذہن میں آجاتی ہے چنانچہ مشہور ہے ضد اشیٰ اقرب خطور بالبال عند خطورہ یعنی کسی شئی کے دل میں آنے کے وقت اس کی ضد دوسری چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ جلد دل میں آتی ہے مثلاً رات کا تصور کرنے سے دن کا تصور ہو جاتا ہے اور سفید کا تصور کرنے سے سیاہ کا تصور ہو جاتا ہے اور سایہ کا تصور کرنے سے دھوپ کا تصور ہو جاتا ہے۔

بہر حال جب ایک چیز کا تصور کرنے سے اس کا ضد خود بخود دل میں کھلنے لگتی ہے تو ضدین متناسب ہوں گی اور تضاد جہت جامعہ اور ایک قسم کی مناسبت ہوگی الحاصل تضاد جب جہت جامعہ اور مناسبت ہے اور اعضاء اور مع کے درمیان تضاد پایا جاتا ہے تو اس مناسبت کی وجہ سے یعطی اور یمع کے درمیان بھی عطف مقبول اور مستحسن ہوگا اس کے برخلاف زید یکتب ویمع اور زید یعطی ویشعر کہ یہاں کتابت اور مع کے درمیان اور اعضاء اور شعر کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہے اس لئے ان کے درمیان عطف مقبول اور مستحسن نہ ہوگا رہی یہ بات کہ عطف کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا کیون ضروری ہے تو شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ دو جملوں یا دو مفردوں کے درمیان اگر جہت جامعہ موجود نہ ہو تو بذریعہ عطف ان دونوں کا جمع کرنا ایسا ہوگا جیسے گوہ اور مچلی کا جمع کرنا۔ گوہ خشکی کا وہ جانور ہے جو پانی نہیں پیتا اگر کبھی اس کو پیاس لگتی ہے تو وہ ہوا سے سیراب ہو جاتا ہے اور نون مچلی ہے اور مچلی ایسا دریائی جانور ہے جو پانی کے علاوہ زندگی نہیں گذارتا ہے عرض یہ ہے کہ گوہ اور مچلی کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے پس عدم مناسبت کی وجہ سے جس طرح ان دونوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا اسی طرح جہت جامعہ کے انقضاء کے وقت دو جملوں یا دو مفردوں کا اجتماع بھی نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو حکم اعراب میں دو جملوں یا دو مفردوں کا جمع کرنے کے لئے ان دونوں کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت کا پایا جانا ضروری ہوگا بغیر اس کے علماء بلاغت کے نزدیک عطف مقبول اور پسندیدہ نہ ہوگا۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مصنف کا بالواؤ کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر کرنا غلط ہے بلکہ مفید معنی ہے کیونکہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نحوہ سے واؤ کے علاوہ حروف عطف مراد ہیں جو دو جملوں اور دو مفردوں کو حکم میں تشریک کرنے پر دلالت کرتے ہو جیسے فاء، ثم، حتی اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ واؤ اور فاء، ثم، حتی کے ذریعہ عطف کے مقبول ہونے کی شرط ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہت

جامعہ موجود ہو یعنی جس طرح عطف بالواو کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے اسی طرح فاء، ثم، حتی کے ذریعہ عطف کے مقبول ہونے کے لئے بھی جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ یہ ظلم یعنی جہت جامعہ کے موجود ہونے کی شرط عطف بالواو کے ساتھ مختص ہے یعنی صرف عطف بالواو کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا شرط ہے اور فاء، ثم، حتی کے ذریعہ عطف کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا شرط نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ واو کے معنی صرف تشریک اور جمعیت کے ہیں یعنی واو صرف دو چیزوں کو یکم میں شریک کرنے اور ان کو جمع کرنے پر دلالت کرتا ہے اس کے علاوہ واو کے دوسرے معنی نہیں ہیں اور فاء، ثم، حتی کے تشریک اور جمعیت کے علاوہ دوسرے بھی معانی ہیں چنانچہ فاء کے معنی تعقیب بلا مہلت کے ہیں یعنی فیء اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل پر بغیر کسی تاخیر کے مرتب ہے اور ثم کے معنی تعقیب مع المہلت کے ہیں یعنی ثم اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل پر تاخیر کے ساتھ مرتب ہے اور حتی کے معنی ترتیب اجزاء کے ہیں یعنی حتی اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے مابعد اور ماقبل جو اجزاء ہیں وہ متکلم کے ذہن میں مرتب ہیں پس اگر تشریک اور جمعیت کے علاوہ ان حروف ثلاثہ کے دوسرے معنی متحقق ہو گئے تو بھی عطف مقبول اور مستحسن ہوگا اگرچہ جہت جامعہ نہ پائی گئی ہو اور ہوا و تو اس کے معنی چونکہ صرف تشریک اور جمعیت کے ہیں اس لئے اس کے ذریعہ عطف کے صورت میں معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ جہت جامعہ کے بغیر یہ معنی متحقق نہیں ہونگے اور جب ایسا ہے تو عطف بالواو کے صورت میں اگر جہت جامعہ موجود ہوگی تو عطف مقبول اور مستحسن ہوگا ورنہ نہیں بہر حال بالواو کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر کرنے سے چونکہ فساد معنی کا ترشح ہوتا ہے اس لئے بہتر بات یہ تھی کہ مصنف بالواو کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر نہ فرماتے بعض حضرات نے مصنف کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ فساد معنی کا شبہ اس وقت ہوگا جبکہ نحوہ واو پر معطوف ہو لیکن اگر نحوہ کو نہ کی ضمیر پر معطوف ہو اور نحوہ کی ضمیر عطف بین المجمعین کی طرف راجع ہو اور نحوہ سے مراد عطف بین المفردین ہو تو اس وقت معنی بالکل درست ہونگے چنانچہ اس وقت معنی یہ ہونگے کہ جملہ ثانیہ علی الجملة الاولی کے عطف بالواو اور عطف بین المجمعین جیسے، یعنی عطف بین المفردین کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان جہت جامعہ موجود ہو۔ حاصل یہ ہے کہ عطف جملوں کے درمیان ہو یا مفردوں کے درمیان اگر واو کے ساتھ ہے تو اس کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان کے درمیان جہت جامعہ موجود ہو۔ اس جواب کے بعد مصنف کی عبارت بے غبار اور فصیحہ معنی سے پاک ہوگی۔

ولهذا ای ولانه لابد فی الواو من جهة جامعة عیب علی ابی تمام فی قوله **شعر** لاوالذی هو عالم ان

النوی: صبر وان ابا الحسن کریم اذ لامناسبة بین ابی کریم ابی الحسن ومراره النوی فهذا العطف غیر مقبول سواء جعل عطف مفرد علی مفرد کما هو الظاهر او عطف جملة علی جملة باعتبار وقوعه موقع مفعولی عالم لان وجود الجامع شرط فی الصورتین وقوله لانفی لما ادعت الحبیة علیه من اندراس هواه بدلال البیت السابق.

ترجمہ: اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ واو کے ساتھ عطف کرنے کی صورت میں جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے البتہ تمام پر عیب لگایا گیا ہے نہیں۔ قسم ہے اس ذات کی جو یہ جانتا ہے کہ جدائی کروئی ہے اور ابوالحسن کریم ہے کیونکہ ابوالحسن کے کریم ہونے اور جدائی کے کروا ہونے میں کوئی مناسبت نہیں ہے پس یہ عطف غیر مقبول ہے خواہ عطف مفرد علی المفرد قرار دیا جائے جیسا کہ ظاہر ہے یا عطف جملة علی الجملة اس اعتبار سے کہ وہ علم کے دو مفعولوں کی جگہ میں واقع ہے کیونکہ جامع کا پایا جانا دونوں صورتوں میں ضروری ہے اور اس کا قول لا اس چیز کی نفی ہے جس کا مجموعہ دعویٰ کر رہی یعنی اس کی محبت کا ختم ہو جانا بیت سابق کے دلالت کرنے کی وجہ سے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ عطف بالواو کی صورت میں چونکہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہت جامعہ کا پایا جانا

ضروری ہے اس لئے علماء بلاغت نے جہت جامعہ کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ابوتمام کے ایک شعر پر بڑی نکتہ چینی کی ہے۔ شعر یہ ہے۔
لاوالذی بو عالم الانوی :-۔ صبروان ابوالحسین کریم

اس سے پہلے یہ شعر ہے۔

زعمت ہواک عفا الغداة كما عفا : عنها طلال باللوی ورسوم

زعمت کا فاعل شاعر کی محبوبہ ہے ہوا کے معنی محبت کے ہیں اور کاف خطب سے خود محبوبہ مراد ہے عفا کے معنی مٹنے کے ہیں عداۃ بمعنی صبح عفا کا نظرف ہے عنہا بمعنی منہا یعنی من الدیار طلال (بکسر الطاء) جمع ہے واحد طلل ہے جیسے جبل اور جبال ہے طلال کے معنی گھر کے نشانات اور یہ دوسرے عفا کا فاعل ہے لوی ایک جگہ کا نام ہے جو محبوبہ کا مستقر تھا۔ باللوی کا بانی کے معنی میں ہے رسوم رسم کی جمع ہے اس سے مراد بھی آثار و دیار ہیں اور طلال پر معطوف ہے نوی کے معنی فراق اور جدائی کے ہیں۔ صبر کے معنی تڑوی چیز جیسے ایلوا۔ ابوالحسین شعر کا مدح ہے کریم کے معنی نخی کے ہیں (ترجمہ) محبوبہ کا خیال یہ ہے کہ شب و روز کی آمد و رفت نے اس کی محبت (میرے دل سے) منادی ہے جیسا کہ مقام لوی میں اس کے گھر کے آثار و نشانات مٹ چکے ہیں۔ دوسرے شعر میں لا کے ذریعے شاعر نے محبوبہ کے اس خیال کی نفی کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ میری جان کا خیال ہے اور میں یہ بات اس ذات کی قسم کھا کر کہتا ہوں جو اس بات کو جانتا ہے کہ فراق تڑوا ہے اور ابوالحسین نخی اور شریف ہے اس شعر میں محل استشہاد یہ ہے کہ ”ان الانوی صبر“ معطوف علیہ ہے اور ”ان ابوالحسین کریم“ معطوف ہے اور ابوالحسین کے کریم ہونے اور فراق کے کڑوا ہونے کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ لہذا یہ شعر عند المبلغاء غیر مقبول اور غیر مستحسن ہوگا خواہ یہاں عطف مفرد علی المفرد ہو جیسا کہ ظاہر ہے خواہ عطف جملہ علی الجملہ ہو عطف مفرد علی المفرد تو اس طرح ہوگا کہ ان اپنے اسم اور خبر سے مل کر مفرد کی تاویل میں ہو جاتا ہے لہذا ان الانوی صبر بھی مفرد کی تاویل میں ہوگا اور ان ابوالحسین کریم بھی مفرد کی تاویل میں ہوگا۔ اور اگر مفرد کی تاویل میں نہ کیا جائے تو عطف جملہ علی الجملہ ہوگا۔ الخاصل عطف مفرد علی المفرد ہو یا عطف جملہ علی الجملہ ہو دونوں صورتوں میں چونکہ جہت جامعہ کا پایا جانا شرط ہے اس لئے یہاں جہت جامعہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے عطف غیر مقبول اور غیر مستحسن ہوگا باعتبار وقوع مفعول علی علم عبارت میں شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ ”ان الانوی صبر“ جملہ ترکیب میں جواب قسم ہے اور جواب قسم کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوتا ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ ہمارا کلام اس جملہ میں ہے جس کے محل اعراب ہو پس جب ہمارا کلام اس جملہ میں ہے جس کے محل اعراب ہو اور یہاں ان الانوی صبر جو پہلا جملہ ہے اس کے لئے محل اعراب نہیں ہے تو یہ عطف ہی سرے سے ناجائز ہوگا بلکہ یہ شعر ہماری بحث سے خارج ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان الانوی صبر اور ان ابوالحسین کریم عالم کے دو مفعولوں کے قائم مقام ہے اور محل نصب میں ہے لہذا عطف جائز ہوگا اور یہ شعر ہماری بحث سے خارج نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ لا محجبہ کے دعویٰ کی نفی کرنے کے لئے ہے جس پر بیت سابقہ دال ہے۔

والا ای وان لم یقصد تشریک الثانية للاولی فی حکم اعرابها فصلت الثانية عنها لتلا یلزم من العطف

التشریک الذی لیس بمقصود نحو واذخلوا الی شیطانہم قالوا انا معکم انما نحن مستهزون اللہ يستهزی بهم لم یعطف اللہ يستهزی بهم علی انا معکم لانه لیس من مقولہم فلو عطف علیہ لزم تشریکہ لہ فی کونہ مفعول قالوا فیلزم ان یکون مقول قول المناقین و لیس كذلك وانما قال علی انا معکم لان قوله انما نحن مستهزون بیان لقوله انا معکم فحکمہ حکمہ و ایضاً العطف علی المتبوع هو الاصل :

ترجمہ: اور اگر ایسا نہ ہو یعنی اگر جہد ثانیہ کو جہد اولی کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود نہ ہو تو جہد ثانیہ کا جہد اولی سے فصل کیا جائے گا تاکہ عطف سے وہ شرکت لازم نہ آئے جو مقصود نہیں ہے جیسے اور جب وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہا ہوتے ہیں تو کہتے ہیں کہ بے شک ہم تمہارے ساتھ ہیں ہم تو مذاق اڑاتے ہیں، اللہ ان کا مذاق اڑاتا ہے۔ اللہ یستہزی بہم کا انما نحن مستہزون پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ یہ منافقین کا مقولہ نہیں ہے پس اگر اوپر عطف کیا جائے تو اس کا قالوا کا مفعول ہونے میں شریک ہونا لازم آئے گا اور یہ لازم آئے گا کہ یہ منافقین کا مقولہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے اور مصنف نے عنی انا معکم کہ ہے کیونکہ انما نحن مستہزون اس کے قول انما معکم کا بیان ہے پس جو حکم انا معکم کا ہے وہی حکم انما نحن مستہزون کا ہوگا اور نیز متبوع پر عطف کرنا ہی اصل ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ جہد ثانیہ کو جہد اولی کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود نہ ہو تو ایسی صورت میں عطف کرنا ضروری ہوگا اور اس کے خلاف اگر جہد ثانیہ کو جہد اولی کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود نہ ہو تو ایسی صورت میں فصل اور ترک عطف واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں اگر عطف کر دیا گیا تو حکم اعراب میں شرکت لازم آئے گی حالانکہ شرکت مقصود نہیں ہے یعنی خلاف مقصود کا ارتکاب کرنا پڑے گا پس خلاف مقصود کے ارتکاب سے بچنے کے لئے اس صورت میں فصل اور ترک عطف واجب لازم ہوگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "واذا خلوا السی شیطانیہم قالوا انا معکم انما نحن مستہزون اللہ یستہزی بہم" اس آیت میں اللہ یستہزی بہم کا انا معکم کا عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ اگر عطف کر دیا جاتا تو یہ لازم آتا کہ انا معکم کی طرح اللہ یستہزی بہم بھی منافقین کا مقولہ ہے اور قوا کا مفعول ہونے میں انا معکم اور اللہ یستہزی بہم دونوں شریک ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ انا معکم منافقین کا مقولہ ہے اور قوا کا مفعول ہے اور اللہ یستہزی بہم، باری تعالیٰ کا مقولہ ہے اور قال مقدر کا مفعول ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے یہ کہا ہے کہ اللہ یستہزی بہم کا انا معکم پر عطف نہیں کیا گیا اور یہ نہیں کہا کہ انما نحن مستہزون پر عطف نہیں کیا گیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ انما نحن مستہزون، انا معکم کا بیان ہے اور بیان اور مبین کا حکم چونکہ ایک ہوتا ہے اس لئے جو حکم مبین یعنی انا معکم کا ہوگا وہی حکم بیان انما نحن مستہزون کا ہوگا یعنی جس طرح انا معکم پر عطف کرنے سے خلاف مقصود لازم آتا ہے اسی طرح انما نحن مستہزون پر عطف کرنے سے بھی خلاف مقصود لازم آئے گا پس مصنف کے یہ کہنے سے کہ انا معکم پر عطف نہیں کیا گیا یہ بھی مذکور ہو گیا کہ انما نحن مستہزون پر عطف نہیں کیا گیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مبین ہونے کی وجہ سے انا معکم متبوع ہے اور بیان انما نحن مستہزون تابع ہے اور عطف متبوع ہی پر اصل اور رائج ہے لہذا مصنف نے متبوع کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اللہ یستہزی بہم کا عطف انا معکم پر نہیں کیا گیا ہے یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ عطف بیان کے لئے یہ شرط ہے کہ جہد اولی یعنی مبین میں واضح درجے کا ابہم ہو اور یہاں پہلے جہد یعنی انا معکم میں واضح درجے کا ابہم نہیں ہے لہذا یہاں بیان اور مبین کی ترکیب درست نہ ہوتی چاہے یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے انما نحن مستہزون کو انا معکم کا تائید قرار دیا ہے اور بعض نے بدل لاشتمال قرار دیا ہے اور بعض نے جہد مستافہ قرار دیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے کلام میں بیان سے بیان لغوی یعنی ایضاً مراد ہے نہ کہ بیان اصطلاحی اور مطعناً ایضاً، تائید، بدل، لاشتمال اور تنیاف ہر ایک سے حاصل ہوتی ہے اور واضح درجے کا ابہم مکہ پایا جاتا بیان اصطلاحی کے مبین میں شرط ہے نہ کہ بیان لغوی کے مبین میں اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

و علی الثانی ای علی تقدیر ان لا یكون للاولی محل من الاعراب ان فصد ربطھا ای ربط الثانیۃ بالاولی علی معنی عاطف سوی الواو عطف الثانیۃ علی الاولی بہ ای بذلک العاطف من غیر اشتراط امر آخر نحو دخل

زید فخرج عمرو او ثم خرج عمرو اذا قصد التعقيب او المهلة وذلك لان ما سوى الواو من حروف العطف يفيد مع الاشتراك معانى محصلة مفصلة فى علم النحو فاذا عطفت الثانية على الاولى بذلك العاطف ظهرت الفائدة اعنى حصول معانى هذه الحروف بخلاف الواو فانه لا يفيد الا مجرد الاشتراك وهذا انما يظهر فيما له حكم اعرابى واما فى غيره ففيه خفاء واشكال وهو السبب فى صعوبة باب الفصل والوصل حتى حصر بعضهم البلاغة على معرفة الفصل والوصل .

ترجمہ: اور دوسری صورت میں یعنی اس صورت میں کہ جملہ اولی کے لئے محل اعراب نہ ہو اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے ساتھ واو کے علاوہ کسی عاطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو اس عاطف کے ساتھ جملہ ثانیہ کا جملہ اولی پر عطف کر دیا جائے گا کسی امر آخر کی شرط لگائے بغیر۔ جیسے دخل زید فخرج عمرو یا ثم خرج عمرو۔ جب تعقیب یا تاخیر مقصود ہو اور اس لئے کہ واو کے علاوہ دوسرے حروف عطف، اشتراک کے ساتھ ساتھ دوسرے معانی کا بھی فائدہ دیتے ہیں جن کی تفصیل علم نحو میں کی گئی ہے پس جملہ ثانیہ کا جملہ اولی پر اس عاطف کے ساتھ عطف کیا جائے گا تو فائدہ ظاہر ہوگا یعنی ان حروف کے معانی کا حصول۔ برخلاف واو کے کیونکہ واو صرف اشتراک کا فائدہ دیتا ہے اور یہ اس میں ظاہر ہوگا جس کے لئے حکم اعراب ہو اور بہر حال اس کے علاوہ میں تو اس میں خفاء اور اشکال ہے اور یہی باب فصل اور وصل کی دشواری کا سبب ہے حتی کہ بعض حضرات نے علم بلاغت کو فصل اور وصل کی معرفت میں منحصر کر دیا ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا تھا کہ اگر دو جملے مذکور ہو تو پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہوگا یا نہیں۔ اگر پہلے جملے کے لئے محل اعراب ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود ہوگا یا نہیں اگر شریک کرنا مقصود ہے تو عطف اور وصل واجب ہوگا اور اگر شریک کرنا مقصود نہیں ہے تو ترک عطف اور فصل واجب ہوگا یہاں سے کہتے ہیں کہ اگر پہلے جملہ کے لئے محل اعراب نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے ساتھ واو کے علاوہ دوسرے حرف عطف مثلاً فاء یا ثم کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہوگا یا نہیں اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے ساتھ واو کے علاوہ دوسرے حرف عطف مثلاً فاء یا ثم کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہے تو جس حرف عطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہوگا اسی حرف عطف کے ساتھ جملہ ثانیہ کا جملہ اولی پر عطف کرنا واجب ہوگا اور صحت عطف کے لئے کسی دوسری شرط مثلاً جہت جامعہ کا پایا جانا بھی ضروری نہ ہوگا چنانچہ اگر تعقیب بلاتا خیر کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو فاء کے ساتھ عطف کیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا دخل زید فخرج عمرو، زید داخل ہوا اور اس کے فوراً بعد عمرو نکلا اور اگر تعقیب مع التاخیر کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو ثم کے ساتھ عطف کیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا دخل زید ثم خرج عمرو زید داخل ہوا اس کے کافی دیر بعد عمرو نکلا۔ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ اگر واو کے علاوہ دوسرے حروف عطف کے ساتھ عطف کیا گیا تو اس کی صحت کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ واو کے علاوہ جو حروف عطف ہیں وہ بھی اگرچہ واو کی طرح معطوف علیہ اور معطوف کو حصول خارجی اور وجود خارجی میں شریک کرنے پر دلالت کرتے ہیں مگر اس تشریح اور اشتراک کے ساتھ ساتھ وہ دوسرے معنی کا فائدہ دیتے ہیں جس کی تفصیل نحو کی کتابوں میں موجود ہے مثلاً فاء تعقیب بلاتا خیر پر اور ثم تعقیب مع التاخیر پر اور حتی ترتیب اجزاء ذہنا پر دلالت کرتا ہے پس جملہ ثانیہ کو جملہ اولی پر واو کے علاوہ کسی حرف عطف کے ساتھ معطوف کیا جائے گا تو فائدہ ظاہر ہوگا یعنی اشتراک کے علاوہ ان حروف کے جو معانی ہیں ان کا حصول ظاہر ہوگا۔

مثلاً فاء کے ساتھ عطف کے صورت میں تعقیب بلاتا خیر کے معنی ظاہر ہونگے اور ثم کے ساتھ عطف کی صورت میں تعقیب مع التاخیر

کے معنی ظاہر ہوں گے اور ان معانی کا ظہور چونکہ جہت جامعہ وغیرہ شے آخر پر موقوف نہیں ہے اس لئے ان حروف کے ساتھ عطف کی صحت کے لئے جہت جامعہ وغیرہ کے پائے جانے کی شرط نہ ہوگی ان کے برخلاف واو کہ وہ صرف اشتراک کا فائدہ دیتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کو حصول خارجی اور وجود خارجی میں شریک کرنے پر دلالت کرتا ہے اس کے علاوہ دیگر معانی پر دلالت نہیں کرتا ہے اور یہ معنی یعنی واو کا مفید اشتراک ہونا اس میں ظاہر ہوگا جس کے لئے حکم اعراب بوجیسے مفردات اور وہ جملہ جن کے لئے حکم اعراب ہو پس جب پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہوگا تو مشترک فیہ ظاہر ہوگا یعنی وہ امر ظاہر ہوگا جو اعراب کو واجب کرنے والا ہے یعنی فاعلیت یا مفعولیت خبریت یا حالت وغیرہ ظاہر ہو جائے گی جس میں دونوں جملے شریک ہوں گے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جملہ اولی کے لئے محل اعراب ہونے کی صورت میں جب مشترک فیہ ظاہر ہو گیا تو عطف بالواؤ کے لئے بھیفائدہ حاصل ہو گیا اور اسفائدہ کا حصول جامع کا محتاج نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو جملہ اولی کے لئے محل اعراب ہونے کی صورت میں عطف بالواؤ بھی اس بات کا محتاج نہ ہوگا کہ دونوں جملوں کے درمیان جامع موجود ہو حالانکہ سبق میں مصنف نے عطف بالواؤ کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کے موجود ہونے کو شرط قرار دیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ جامع جس کی طرف عطف بالواؤ محتاج نہیں ہوتا اس سے مراد وہ جامع ہے جس میں کمال انقطاع، کمال اتصال، شبہ کمال انقطاع، شبہ کمال اتصال اور توسط بین الکمالین کی معرفت کی طرف احتیاج ہوتی ہے اور یہ جہت جامعہ کی طرف محتاج ہونے کے معانی نہیں ہے جہت جامعہ سے مراد وہ وصف خاص ہے جو معطوف اور معطوف کو جمع کردے اور ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے قریب کر دے عقل میں یا وہم میں یا خیال میں الحاصل ایسا ہو سکتا ہے کہ عطف بالواؤ جامع کا محتاج تو نہ ہو لیکن جہت جامعہ کا محتاج ہو پس شارح کے قول انما ظہر فیہ لہ حکم اعرابی سے مراد یہ ہی ہے کہ عطف بالواؤ کے ذریعے اشتراک کا فائدہ اس میں ظاہر ہوگا جس کے حکم اعراب ہو اور وہاں جہت جامعہ موجود ہو الحاصل عطف بالواؤ کے لئے جہت جامعہ کا موجود ہونا شرط ہے لیکن دیگر حروف کے ساتھ عطف کے لئے جہت جامعہ کا موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ واو کا اس کے علاوہ میں مفید اشتراک ہونا جس کے لئے حکم اعرابی ہو یعنی اگر جملہ اولی کے لئے محل اعراب نہ ہو تو اس صورت میں عطف بالواؤ مفید اشتراک ہونا ایک مخفی بات ہے اور اس کا پتہ لگانا انتہائی مشکل ہے اور اسی خفاء اور اشکال کی وجہ سے باب وصل اور فصل دشوار سمجھا جاتا ہے حتیٰ کہ ابوعلی فارسی وغیرہ بعض حضرات نے تو علم بلاغت کو فصل وصل کی معرفت پر منحصر کر دیا ہے اور یہ کہہ دیا ہے کہ علم بلاغت فصل وصل کی معرفت کا نام ہے

(فوائد) سابق میں کہا گیا ہے کہ فاء تعقیب (ترتیب) بلاتا خیر کے لئے آتا ہے اور ثم تعقیب مع تاخیر کے لئے آتا ہے اس سے مراد نفس الامر میں ترتیب ہے یعنی فاء نفس الامر میں ترتیب بلاتا خیر کے لئے آتا ہے اور ثم نفس الامر میں ترتیب مع تاخیر کے لئے آتا ہے یہ تو فاء اور ثم کے اصلی معنی ہیں لیکن فاء کبھی تعقیب ذکر کے لئے آتا ہے یعنی فاء کا مابعد ٹھہری ذکر میں بعد میں ہوتا ہے نہ کہ نفس الامر میں جیسے باری تعالیٰ کا قول ادخلوا ابوابہم جہنم خالدین فیہا نفیس مٹھری المتکبرین میں نفیس مٹھری المتکبرین صرف ذکر میں بعد میں ہے نہ کہ نفس الامر میں۔ اور عطف مفصل علی الجمل بھی تعقیب ذکر کے قبیل سے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول:۔۔۔ ولم یمن قریۃ ابلیس ابائا سبایا تا وہم قاتلون، میں جاء باذکر ابعد میں ہے نہ کہ نفس الامر میں اسی طرح ثم کبھی اپنے مابعد کے مضمون کو اپنے ماقبل کے مضمون سے بعید قرار دینے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اگرچہ دونوں کا مضمون متعین ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول استغفروا رکعتم تو بوالیہ میں استغفار (حلب مغفرت) اور توبہ (معصیت ترک کر کے پورے طور پر اللہ کے حکم کے سامنے سرنگوں ہو جانا) دونوں مقارن ہیں بلکہ کبھی توبہ، استغفار پر مقدم ہو جاتی ہے لیکن یہاں ثم کے ذریعہ توبہ کا استغفار پر اس لئے عطف کیا گیا ہے کہ معصیت ترک کر کے اللہ کے حکم کے سامنے سرنگوں ہو جانا

استغفار باللسان سے بہت بلند و بالا اور بہت بعید ہے اور کبھی ثم مراتب کمال میں محض ترقی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے مثلاً شاعر کہتا ہے
 ان من سادثم سادابوہ : ثم قد ساد بعد ذلک جدہ

جو شخص سردار ہو گیا پھر اس کا باپ سردار ہو گیا پھر اس کے بعد اس کا دادا سردار ہو گیا ملا حظہ کیجئے باپ اور دادا کی سیادت اگرچہ ممدوح کی سیادت سے مقدم ہے لیکن ثم اس طرف اشارہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ مدارج کمال میں ممدوح ترقی پذیر ہے کیونکہ شاعر نے ممدوح کی سیادت کو مقدم کر کے یہ بتلادیا ہے کہ سب سے اولیٰ تو ممدوح ہی کی سیادت ہے پھر اس کے بعد اس کی باپ کی سیادت پھر اس کے دادا کی سیادت اگرچہ باپ اور دادا کی سیادت سے بھی ممدوح ہی کی مدح کرنا مقصود ہے۔

والای وان لم یقصد ربط الثانية بالاولیٰ علیٰ معنی عاطف سوی الواو فان كان للاولیٰ حکم لم یقصد

اعطاءه للثانية فالفصل واجب لنلا یلزم من الوصل التشریک فی ذلک الحکم نحو واذا خلوا الا یقلم یعطف اللہ یستہزیئ بہم علی قالو النلا یشارکہ فی الاختصاص بالظرف لما مر من ان تقدیم المفعول ونحوہ من الظرف وغیرہ یفید الاختصاص فیلزم ان یکون استہزاء اللہ تعالیٰ بہم مختصاً بحال خلوہم الی شایطینہم ولس کذلک۔

ترجمہ: اور اگر ایسا نہ ہو یعنی اگر واو کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ مربوط کرنے کا ارادہ نہ ہو پس اگر جملہ اولیٰ کے لئے کوئی ایسا حکم ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو فصل واجب ہے تاکہ وصل سے اس حکم میں شریک کرنا لازم نہ آئے جیسے واذا خلوا الایہ اللہ یستہزیئ بہم کو قوالوا پر معطوف نہیں کیا گیا تاکہ اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے ساتھ شریک نہ ہو کیونکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ مفعول اور اسی جیسا یعنی ظرف وغیرہ کا مقدم کرنا اختصاص کا فائدہ دیتا ہے پس یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کا ان کا استہزاء کرنا ان کے اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہونے کے ساتھ مختص ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

تشریح: اگر جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب نہ ہو تو مصنف نے اس کی دو صورتیں بیان کی تھیں چنانچہ فرمایا تھا کہ اگر جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ واو کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود نہیں ہوگا۔ یہاں کہتے ہیں کہ اگر واو کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ مربوط کرنا مقصود نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو جملہ اولیٰ کے لئے ایسا کوئی حکم ہوگا جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہیں ہوگا اور یا ایسا حکم نہیں ہوگا اگر جملہ اولیٰ کے لئے ایسا کوئی حکم ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو فصل اور ترک عطف واجب ہوگا یہ خیال رہے کہ یہاں حکم سے مراد حکم اعرابی نہیں ہے کیونکہ یہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ جملہ اولیٰ کے لئے اعراب نہیں ہے بلکہ یہاں حکم سے مراد ایسی قید ہے جو مفہوم جملہ سے زائد ہو جیسے پیش کردہ مثال میں اختصاص بالظرف اور حال یا ظرف یا شرط کے ساتھ مقید کرنا۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر جملہ اولیٰ کے لئے کوئی حکم ہو یعنی ایسی قید ہو جو جملہ اولیٰ کے مفہوم سے زائد ہو اور جملہ ثانیہ کو اس قید کے دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں فصل اور ترک عطف واجب ہوگا کیونکہ اگر وصل اور عطف کیا گیا تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس حکم یعنی اس قید میں شریک کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ تشریح خلاف مقصود ہے پس خلاف مقصود سے بچنے کے لئے اس صورت میں فصل اور ترک عطف واجب ہوگا مثلاً واذا خلوا الی شایطینہم قالوا انا معکم انما نحن مستہزون اللہ یستہزیئ بہم میں اللہ یستہزیئ کا قوالوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملہ قوالوا ظرف یعنی اذا خلوا سے مراد مقید ہے اور ظرف کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے۔ لہذا اس وقت معنی یہ ہوئے کہ منافقین انا معکم صرف اس وقت کہتے

ہیں جب وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہوتے ہیں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے موجودگی میں نہیں کہتے ہیں۔ اب اگر اللہ سبحانی بہم کا قالوا پر عطف کر دیا جائے تو اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ یعنی اللہ سبحانی بہم جملہ اولیٰ یعنی قالوا کا شریک ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح منافقین کا انا معکم کہنا سرداروں کے پاس تنہائی میں ہونے کے ساتھ مختص ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا انا کا مذاق اڑانا اور سزا دینا بھی اسی وقت کے ساتھ خاص ہے حالانکہ یہ مطلب بالکل غلط ہے کیونکہ منافقین کا انا معکم کہنے کا اس وقت کے ساتھ مختص ہونا تو صحیح ہے لیکن اللہ کا صرف اس وقت میں مذاق اڑانا اور دوسرے وقت میں نڈاڑنا یہ بالکل غلط ہے یعنی اللہ کے استہزاء کا اس وقت کے ساتھ مختص ہونا غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر وقت ان کو سزا دینے اور ان کا استہزاء کرنے پر قادر ہے بلکہ ہر وقت ان کے ساتھ استہزاء کا معاملہ کرتا ہے اور یہ لوگ محسوس بھی نہیں کر پاتے۔ پس جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اختصاص بالظرف میں مشارکت سے بچانے کے لئے اللہ سبحانی بہم کا قالوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے۔

فان قيل اذا شرطية لا ظرفية قلنا اذا الشرطية هي الظرفية استعملت استعمال الشرط ولو سلم فلا ينافي ما ذكرناه لانه اسم معناه الوقت لا بدله من عامل وهو قالوا انا معكم بدلالة المعنى واذا قدم متعلق الفعل وعطف فعل آخر عليه يفهم اختصاص الفعلين به كقولنا يوم الجمعة سرت وضربت زيداً بدلالة الفحوى والذوق.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اذا شرطیہ ہے نہ کہ ظریفیہ ہم کہیں گے۔ اذا شرطیہ ظریفیہ ہوتا ہے شرط میں استعمال ہوتا ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ اس کے منافی نہیں ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے کیونکہ یہ ایک اسم ہے جس کے معنی وقت کے ہیں اس کے عامل ضروری ہے اور وہ بدلالة المعنى قالوا انا معکم ہے اور جب متعلق فعل کو مقدم کیا جائے اور دوسرا فعل اس پر معطوف کیا جائے تو اس کے متعلق کے ساتھ دونوں فعلوں کا اختصاص مفہوم ہوتا ہے جیسے ہمارا قول یوم الجمعة سرت وضربت زيداً استعمال اور ذوق سلیم کے دلالت کرنے کی وجہ سے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی عبارت پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ ماتن نے کہا ہے کہ اللہ سبحانی بہم کا قالوا پر عطف اس لئے نہیں کیا ہے تاکہ اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے ساتھ شریک نہ ہو جائے گویا ماتن نے اذا کو ظریفیہ قرار دیا ہے اور پھر یہ ظرف اپنے عامل پر مقدم ہے اور عامل پر ظرف کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے لہذا منافقین کا قول انا معکم وقت خلوت کے ساتھ مخصوص ہوگا اب اگر اللہ سبحانی بہم کا قالوا پر عطف کر دیا جاتا تو اللہ کا ان کے ساتھ ٹھٹھا کرنا بھی وقت خلوت کے ساتھ مختص ہو جاتا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ان کی رسوائی اور ذلت وقت نہیں ہے بلکہ دایمی ہے الحاصل اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ شریک نہ کرنے کے پیش نظر اللہ سبحانی بہم کا قالوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے معترض کہتا ہے۔ یہ اختصاص اس وقت ہوگا جبکہ اذا ظرف کے لئے ہو کیونکہ ظرف کی اس کے عامل پر تقدیم مفید اختصاص ہوتی ہے جیسا کہ دیگر معمولات کی تقدیم مفید اختصاص ہوتی ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ اذا ظرف کے لئے نہیں ہے بلکہ شرط کے لئے ہے اور شرط چونکہ صدارت کلام کا تقاضا کرتی ہے اس لئے اذا شرطیہ کی تقدیم صدارت کے لئے ہے نہ کہ اختصاص کے لئے اور جب ایسا ہے تو اللہ سبحانی بہم کا قالوا پر عطف کرنے سے خلاف مقصود لازم نہ آئے گا کیونکہ اذا شرطیہ کی وجہ سے جملہ اولیٰ از اخوا میں بھی دوام صحیح ہے یعنی اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں جا کر ہمیشہ وہ لوگ انا معکم کہتے رہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ بھی ہمیشہ ان کا ٹھٹھا کرتے رہتے ہیں الغرض عطف کرنے سے خلاف مقصود کا ارتکاب اس وقت کرنا پڑتا ہے جبکہ اذا ظرف کے لئے ہو نہ کہ اس وقت جبکہ اذا شرط کے لئے ہو شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اذا اگرچہ شرطیہ ہے تب بھی اس کی تقدیم اس کی اصل کی طرف نظر کرتے ہوئے مفید اختصاص ہے کیونکہ اذا شرطیہ جب اصلاً ظریفیہ ہے اور اس کی تقدیم مفید اختصاص ہے تو اللہ سبحانی بہم کا قالوا پر عطف کرنے سے یقیناً خلاف

مقصود کا ارتکاب کرنا لازم آئے گا۔ دوسرا جواب شرح نے ولوسم سے دیا ہے چند نچہ فرمایا ہے کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیں کہ اذا شرطیہ ہے اور اصلاً ظرفیہ نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ اذا کا شرطیہ ہونا اس کے لئے منافی نہیں ہے کہ تقدیم مفید اختصاص ہے کیونکہ اذا شرطیہ اسم فضلہ ہے اور شرطیہ ہونے کے باوجود وقت کے معنی میں ہے اور قالوا کا معمول ہے پس عامل یعنی قالوا پر مقدم ہونے کی وجہ سے مفید اختصاص ہوگا اب اگر اللہ یسبحی بہم کو قالوا پر معطوف کر دیا گیا تو ان کے اس قول کی طرح اللہ کا استہزاء کرنا بھی اس وقت کے ساتھ مخصوص ہوگا جس وقت وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہوتے ہیں حالانکہ یہ بات غلط اور مقصود کے خلاف ہے پس اسی وجہ سے عطف نہیں کیا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب فعل کا متعلق فعل پر مقدم ہو اور دوسرا فعل اس پر معطوف ہو تو استعمال اور ذوق سلیم کی دلالت سے اس متعلق کے ساتھ دونوں فعلوں کا اختصاص سمجھا جاتا ہے یعنی استعمال اور ذوق سلیم اس پر دلالت کرتے ہیں کہ دونوں فعل اس متعلق کے ساتھ خاص ہو جیسے یوم الجمعہ سرت و ضربت زید امیں یوم الجمعہ سرت کا متعلق ہے اور مقدم ہے اور ضربت دوسرا فعل اس پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ میرا چنانا اور میرا زید کو مراد دونوں فعل جمعہ کے دن کے ساتھ خاص ہیں پس اسی طرح عطف کرنے کی صورت میں منافقین کا اپنے سرداروں سے انا معکم کہنا اور اللہ کا استہزاء کرنا سرداروں کے ساتھ تنہائی میں ہونے کے وقت کے ساتھ خاص ہوں گے حالانکہ یہ خلاف مقصود ہے پس خلاف مقصود سے بچنے کے لئے عطف نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں یہ سوال ہوگا کہ شارح نے اذا شرطیہ جس کے معنی وقت کے ہیں اس کا عامل قالوا قرار دیا ہے جو جزا ہے خلوا جو شرط ہے اس کو عامل قرار نہیں دیا ہے آخر اس کی وجہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر خلوا کو عامل قرار دیا جائے تو آیت کے معنی فاسد ہو جاتے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوتا کہ ان کے لئے ایک وقت ہے جس میں وہ اپنے سرداروں کے ساتھ خلوت کرتے ہیں اور جب اس وقت مقررہ میں وہ خلوت کرتے ہیں تو جو کچھ وہ وہاں کہتے ہیں باہر آکر بھی کہتے ہیں کیونکہ جب قالوا کا اذا کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو قالوا کا مدلول یعنی ان کا انا معکم کہنا تخلیہ کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ ان کا یہ قول تخلیہ میں بھی ہوگا اور باہر بھی ہوگا حالانکہ دلائل خارجیہ اور ان کی منافقت اس بات پر شاہد ہے کہ وہ یہ بات اپنے سرداروں کے پاس صرف تنہائی میں کہتے تھے صریح الاعلان نہیں کہتے تھے اور جب اذا کو قالوا کا معمول بنایا گیا اور مقدم کیا گیا تو ان کا یہ کہنا وقت خلوت کے ساتھ خاص ہو گیا اور یہ بالکل صحیح ہے پس اسی وجہ سے اذا کا عامل قالوا کو قرار دیا گیا ہے نہ کہ خلوا کو۔

والاعطف علی قولہ فان کان للاولی حکم ای وان لم یکن للاولی حکم لم یقصد اعطاء ہ للثانیۃ و ذلک بان لا یكون لہا حکم زائد علی مفہوم الجملة او یكون ولكن قصد اعطاء ہ للثانیۃ ایضاً فان کان بینہما ای بین الجملتین کمال الانقطاع بلا ایہام ای بدون ان یكون فی الفصل ایہام خلاف المقصود او کمال الاتصال او شبہ احدہما ای احد الکمالین فکذلک یتعین الفصل لان الوصل یقتضی مغائرۃ و مناسبۃ والا ای وان لم یکن بینہما کمال الانقطاع بلا ایہام ولا کمال الاتصال ولا شبہ احدہما فالوصل متعین لوجود الداعی و عدم المانع فالحاصل ان للجملتین اللتین لا محل لہما من الاعراب ولم یکن للاولی حکم لم یقصد اعطاء ہ للثانیۃ ستۃ احوال الاول کمال الانقطاع بلا ایہام الثانی کمال الاتصال الثالث شبہ کمال الانقطاع الرابع شبہ کمال الاتصال الخامس کمال الانقطاع مع ایہام السادس التوسط بین الکمالین و حکم الاخرین الوصل و حکم الاربعۃ السابقۃ الفصل .

ترجمہ: (یہ) مصنف کے قول فان کان للاولی حکم پر معطوف ہے یعنی اگر اولی کے لئے ایسا حکم نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا ہو اور یہ بایں طور کہ اس کے لئے مفہوم جملہ پر زائد حکم نہ ہو یا حکم تو یہ نہیں اس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا ہو۔ پس اگر ان دونوں

کے یعنی دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام ہو یعنی بغیر اس کے کہ فصل میں خلاف مقصود کا ایہام ہو یا کمال اتصال ہو یا کمالین میں سے ایک کے مشابہ ہو پس اس طرح فصل متعین ہوگا کیونکہ وصل مغائرت اور مناسبت کا تقاضہ کرتا ہے ورنہ یعنی ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام نہ ہو اور نہ کمال اتصال ہو اور نہ ان دونوں میں سے ایک کے مشابہ ہو تو وصل متعین ہے کیونکہ داعی وصل موجود ہے اور مانع معدوم ہے پس حاصل یہ ہے کہ ان دونوں جملوں کے لئے جن کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہو اور نہ اولی کے لئے ایسا حکم ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو چھ احوال ہیں اول کمال انقطاع بلا ایہام دوم کمال اتصال۔ سوم شبہ کمال انقطاع۔ چہارم شبہ کمال اتصال۔ پنجم کمال انقطاع بلا ایہام ششم دونوں کمالوں کے درمیان توسط۔ پس آخرین کا حکم اصل ہے اور پہلے چار کا حکم فصل ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول والا اسکے سابقہ قول فان کان لاولیٰ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ مصنف نے فرمایا تھا اگر جملہ اولیٰ کے لئے ایسا حکم زائد ہو یعنی مفہوم جملہ سے ایسی زائد قید ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو فصل اور ترک عطف واجب ہوگا اب یہاں سے کہتے ہیں کہ اگر ایسا نہ ہو یعنی جملہ اولیٰ کے لئے ایسا حکم زائد اور ایسی قید زائد نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو شارح کہتے ہیں کہ یہ شق دوصورتوں میں متحقق ہوگی ایک تو اس میں کہ جملہ اولیٰ کے لئے اس کے مفہوم سے زائد قید نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو مثلاً قام زید واکل عمرو کہ اس مثال میں پہلے جملہ یعنی قام زید کے مفہوم سے زائد قید ہو گیا کہ جملہ اولیٰ کو دی گئی ہے مثلاً بالامس خرج زید واکل صدیقہ میں بالامس کی قید کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود ہے جیسا کہ یہ قید جملہ اولیٰ کو دی گئی ہے چنانچہ مطلب یہ ہے کہ زید کل گذشتہ نکلا اور کل گذشتہ ہی اس کا دوست داخل ہوا۔ بہر حال اگر جملہ اولیٰ کے لئے ایسا حکم زائد اور قید زائد نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو اس کی بھی دوصورتیں ہیں یا تو ان دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام، یا کمال اتصال یا شبہ کمال انقطاع یا شبہ کمال اتصال ہوگا یا ان میں سے کوئی نہ ہوگا اگر دو جملوں کے درمیان ان چاروں میں سے کوئی موجود ہو تو پہلی صورت کی طرح ان چاروں صورتوں میں بھی فصل اور ترک عطف متعین ہوگا اور اگر ان کے درمیان ان چاروں میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو یعنی نہ کمال انقطاع بلا ایہام ہو اور نہ کمال اتصال ہو اور نہ شبہ کمال انقطاع ہو اور نہ شبہ کمال اتصال ہو تو اس صورت میں وصل اور عطف بالواؤ متعین ہوگا۔ بلا ایہام کا۔۔۔

مطلب یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان فصل اور ترک عطف کی صورت میں خلاف مقصود کا وہم نہ ہو بلکہ فصل کی صورت میں مقصود ظاہر ہوتا ہو اور وصل کی صورت میں ظاہر نہ ہوتا ہو رہی یہ بات کہ مذکورہ چار صورتوں میں فصل اور ترک عطف کیوں متعین ہوگا تو اس بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ وصل یعنی عطف بالواؤ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان من وجہ مغائرت ہو اور من وجہ مناسبت ہو پس کمال انقطاع اور شبہ کمال انقطاع مناسبت کے منافی ہے یعنی جہاں کمال انقطاع یا شبہ کمال انقطاع ہوگا وہاں مناسبت نہ ہوگی بلکہ من کل وجہ مغائرت ہوگی۔ کمال انقطاع اور شبہ کمال انقطاع چونکہ مناسبت کے منافی ہے اس لئے کمال انقطاع یا شبہ کمال انقطاع کے موجود ہونے کی صورت میں مناسبت کے نہ پائے جانے کی وجہ فصل اور ترک عطف متعین ہوگا اور کمال اتصال اور شبہ کمال اتصال مغائرت کے منافی ہے یعنی جہاں کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال ہوگا وہاں مغائرت نہ ہوگی بلکہ من کل وجہ مناسبت ہوگی پس کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال چونکہ مغائرت کے منافی ہے اس لئے کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال کے موجود ہونے کی صورت میں مغائرت نہ پائے جانے کی وجہ فصل اور ترک عطف واجب ہوگا اور وصل (عطف بالواؤ) جائز نہ ہوگا اور اگر دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام، کمال اتصال، شبہ کمال انقطاع اور شبہ کمال اتصال میں سے کوئی موجود نہ ہو بلکہ کمال انقطاع مع الایہام ہو یا توسط بین الکمالین ہو تو وصل اور عطف

بالواؤ متعین ہوگا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں داعی وصل موجود ہے اور مانع وصل معدوم ہے کمال انقطاع مع الایہام کی صورت میں داعی وصل اس طرح ہے کہ اس صورت میں اگر فصل کیا گیا تو خلاف مقصود کا وہم ہوگا پس خلاف مقصود کے وہم سے بچنے کے لئے اس صورت میں وصل اور عطف بالواؤ کو واجب قرار دیا گیا اور توسط بین الکمالین کی صورت میں داعی وصل اس طرح ہے کہ اس صورت میں ایک گونہ مغائرت بھی موجود ہے اور ایک گونہ مناسبت بھی موجود ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ وصل اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان من وجہ مغائرت ہو اور من وجہ منسبت ہو لہذا توسط بین الکمالین بھی وصل اور عطف کا داعی اور مقتضی ہوگا اور مانع اس لئے معدوم ہے کہ مانع وصل کمال انقطاع بلا ایہام شبہ کمال انقطاع، کمال اتصال اور شبہ کمال اتصال میں سے کسی ایک کا پایا جاتا ہے پس ان چاروں میں سے کسی ایک کا نہ پایا جانا مانع وصل کا معدوم ہونا ہے الحاصل کمال انقطاع مع الایہام اور توسط بین الکمالین کی صورت میں چونکہ داعی وصل موجود ہے اور مانع وصل معدوم ہے اس لئے ان دو صورتوں وصل اور عطف بالواؤ متعین ہوگا شارح کہتے ہیں کہ حاصل کلام یہ ہے کہ وہ دو جملے جن کے لئے محل اعراب نہ ہو اور پہلے جملہ کے لئے ایسا حکم اور قید نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو اس کی چھ حالتیں ہیں۔

(۱) دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام ہو (۲) کمال اتصال ہو (۳) شبہ کمال انقطاع ہو (۴) شبہ کمال اتصال ہو (۵) کمال انقطاع مع الایہام ہو (۶) توسط بین الکمالین ہو۔ پس آخر کی دو حالتوں کا حکم وصل ہے اور باقی چار حالتوں کا حکم فصل اور ترک عطف ہے۔ فاضل مصنف گلی سطور میں ان چھ حالتوں کی تحقیق فرمائیں گے۔

فاخذنا المصنف فی تحقیق الاحوال الستة وقال اما کمال الانقطاع بین الجملتين فلاختلافهما خبر انشاء لفظا ومعنى بان تكون احدهما خبرا لفظا ومعنى والاخرى انشاء لفظا ومعنى نحو شعر وقال رائد هم هو الذى يتقدم القوم لطلب الماء والكلاء ارسوا اى اقيموا من ارسيت السفينة حبستها لزاولها اى نحاول تلك الحرب ونعالجها فكل حرف امرى يجرى بمقدار اى اقيموا نقاتل فان موت كل نفس يجرى بقدر الله تعالى لا الجبن ينجيه ولا الاقدام يرديه لم يعطف نزاولها على ارسولانه خبر لفظا ومعنى وارسو الانشاء لفظا ومعنى وهذا مثال لكمال الانقطاع بين الجملتين باختلافهما خبرا وانشاء لفظا ومعنى مع قطع النظر عن كون الجملتين باختلافهما خبرا وانشاء لفظا ومعنى مع قطع النظر عن كون الجملتين مما ليس له محل من الاعراب والا فالجملتان فى محل النصب لكونهما مفعولى قال او لاختلافهما خبرا او انشاء معنى فقط بان تكون احدهما خبرا معنى والاخرى انشاء معنى وان كانتا خبريتين او انشائيتين لفظا نحو مات فلان رحمه الله فلم يعطف رحمه الله على مات لانه انشاء معنى ومات خبر معنى وان كانتا جميعا خبريتين لفظا او لانه عطف على لاختلافهما والضمير للشان لا جامع بينهما كما سيأتى ببيان الجامع فلا يصح العطف فى مثل زيد طويل وعمر و نائم .

ترجمہ: پس مصنف نے ان چھ حالتوں کی تحقیق شروع کی ہے اور فرمایا ہے کہ بہر حال دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع سو وہ خبر اور انشاء میں لفظاً اور معنی اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک لفظاً اور معنی خبر ہو اور دوسرا لفظاً اور معنی انشاء ہو جیسے۔ اور ان کے رائد نے کہا رائد وہ شخص ہے جو پانی اور گھاس کی تلاش میں قوم سے آگے آگے جاتا ہے ٹھہرو۔ ارسو، ارسیت السفینہ سے ماخوذ ہے میں نے کشتی کو لنگر کشی کے ذریعہ روکا، ہم لڑائی کریں گے یعنی ہم ان لڑائیوں کا ارادہ کریں گے اور ان کا حیلہ کریں گے پس ہر شخص کی موت قضاء و قدر کے مطابق ہوتی ہے یعنی ٹھہرو ہم قاتل کریں گے اس لئے کہ ہر شخص کی موت اللہ کے فیصلہ کے مطابق ہوتی ہے نہ بزدلی نجات دے

سکتی ہے اور نہ اقدام اس کو ہلاک کر سکتا ہے نزا اولہا کا عطف ارسوا پر نہیں کیا گیا کیونکہ نزا اولہا لفظ اور معنی خبر ہے اور ارسوا لفظ اور معنی انشاء ہے۔ اور یہ دو جموں کے درمیان کمال انقطاع کی مثال ہے کیونکہ وہ دونوں جملہ خبریت اور انشاءیت میں لفظاً اور معنی مختلف ہے اس سے قطع نظر کہ ان کے لئے محل اعراب نہیں ہے ورنہ دونوں جملے محل نصب میں ہیں کیونکہ وہ دونوں قال کے مفعول ہیں یا ان دونوں کے خبر اور انشاء، صرف معنی مختلف ہونے کی وجہ سے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک معنی خبر ہو اور دوسرا معنی انشاء ہو اگرچہ لفظاً دونوں خبر ہو یا انشاء ہو جیسے مات فدان رحمہ اللہ۔ پس رحمہ اللہ کا مات پر عطف نہیں کیا گیا کیونکہ رحمہ اللہ معنی انشاء ہے اور مات معنی خبر ہے اگرچہ لفظاً دونوں خبر ہیں یا اس وجہ سے کہ (یہ) لا اختلافہما پر معطوف ہے اور ضمیر شان کے لئے ہے ان دونوں کے درمیان جامع نہ ہو جیسا کہ جامع کے بیان میں آجائے گا پس زید طویل و عمرو تائم جیسی مثال میں عطف صحیح نہ ہوگا۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مذکورہ چھ حالتوں کی تحقیق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کمال انقطاع تین صورتوں میں متحقق ہوتا ہے پہلی صورت تو یہ ہے کہ دونوں جملوں میں خبر اور انشاء کے اعتبار سے لفظاً اور معنی دونوں طرح سے اختلاف ہو پھر اس میں چار احتمال ہیں (۱) پہلا جملہ لفظاً اور معنی خبر ہو دوسرا جملہ لفظاً اور معنی انشاء ہو (۲) اس کا برعکس ہو یعنی پہلا جملہ لفظاً اور معنی انشاء ہو اور دوسرا جملہ لفظاً اور معنی خبر ہو (۳) پہلا جملہ لفظاً خبر اور معنی انشاء ہو اور دوسرا جملہ لفظاً انشاء اور معنی خبر ہو (۴) اس کا برعکس ہو یعنی پہلا جملہ لفظاً انشاء اور معنی خبر ہو اور دوسرا جملہ لفظاً خبر اور معنی انشاء ہو۔ مصنف نے کمال انقطاع کی اس صورت کی مثال میں ایک مصرع پیش کیا ہے۔ قال زاید ہم ارسوا نزا اولہا: دوسرا مصرع شارح نے پیش کیا ہے چنانچہ پورا شعر یہ ہے۔

قال زائد ہم ارسوا نزا اولہا : فکل حتف امرئ یجری بمقدار

سیہویہ نے اس شعر کو اخطل تائی شاعر کو منسوب کیا ہے۔ رائد، عریف القوم کو کہتے ہیں یعنی وہ بہادر انسان جو منہ سب جگہ کی تلاش میں جہاں پانی ہو اور گھاس ہو لشکر کے آگے آگے چلتا ہے ارسوا ارسیت السفینہ سے ماخوذ ہے جن کے معنی ہیں میں نے کشتی کو لشکر انداز کر دیا۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے: ان کے عریف اور سردار نے کہا شہر چاہتا ہے ہم لڑائی لڑے (اور دیکھو موت سے مت ڈرو) کیونکہ ہر آدمی کی موت اللہ کے حکم کے مطابق واقع ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ بزدلی انسان کو موت سے بچا نہیں سکتی اور اقدام اس کو ہلاک نہیں کر سکتا لہذا ایسا ہنجر اور جرم کر قال کرو۔ موت اپنے وقت پر آئے گی۔ شاعر نے اس شعر میں نزا اولہا کو ارسوا پر معطوف نہیں کیا ہے کیونکہ پہلا جملہ یعنی ارسوا صیغہ امر ہونے کی وجہ سے لفظاً اور معنی دونوں طرح انشاء ہے اور دوسرا جملہ یعنی نزا اولہا لفظاً اور معنی دونوں اعتبار سے خبر ہے۔ اردو میں اس کی مثال۔

مبادا ہو کوئی ظالم تیرا گریباں گیر : مرے لہو کو تو دامن سے دھو، ہوا سو ہوا

اس شعر جملہ اولیٰ ”میرے لہو کو تو دامن سے دھو“ انشائی ہے اور دوسرا جملہ ”ہوا سو ہوا“ خبری ہے لہذا ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع ہونے کی وجہ سے فصل اور ترک عطف کیا گیا ہے۔

وہذا امثال الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ گفتگو ان جملوں میں ہے جن کے محل اعراب نہ ہو اور مثال میں پیش کردہ مصرع میں دونوں جملے یعنی ارسوا اور نزا اولہا چونکہ قال کے مفعول ہیں اس لئے ان دونوں جموں کے لئے محل اعراب ہوگا یعنی دونوں جملے محل نصب میں ہونگے اور جب ایسا ہے تو مثال، مثل لہ کے مطابق نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظاً اور معنی خبر اور انشاء کے اعتبار سے مختلف ہونے کی وجہ سے دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع کی مثال ہے اس سے قطع نظر کہ ان دونوں جموں کے لئے محل اعراب نہیں ہے یعنی اس مثال کے ذریعہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ ان دونوں جملوں کے درمیان چونکہ خبر اور انشاء اعتبار سے لفظاً

اور معنی دونوں طرح کا اختلاف ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع ہے اس سے قطع نظر کہ ان جملوں کے محل اعراب ہے یا نہیں حاصل یہ ہے کہ کمال انقطاع کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ ان جملوں کے لئے محل اعراب نہ ہو۔

دوم یہ کہ ان کے لئے محل اعراب ہو۔ پہلی قسم تو فصل اور ترک عطف کو واجب کرتی ہے مگر دوسری قسم فصل کو واجب نہیں کرتی ہے اور یہ مصرع قسم ثانی کی مثال ہے نہ کہ قسم اول کی۔ پس اس وقت یہ مصرع مطلقاً کمال انقطاع کی مثال ہوگا اس کمال انقطاع کی نہیں جس میں ہاری گفتگو ہے کمال انقطاع کی دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں جملے خبر اور انشاء کے اعتبار سے صرف معنی مختلف ہو اس میں بھی چار احتمال ہیں (۱) پہلا جملہ معنی خبر ہو دوسرا جملہ معنی انشاء ہو اور لفظ دونوں خبر ہو (۲) پہلا جملہ معنی خبر ہو اور دوسرا جملہ معنی انشاء ہو اور لفظ دونوں انشاء ہو (۳) پہلا جملہ معنی انشاء ہو دوسرا جملہ معنی خبر ہو اور لفظ دونوں خبر ہو (۴) پہلا جملہ معنی انشاء ہو دوسرا جملہ معنی خبر ہو اور لفظ دونوں انشاء ہو۔ اس صورت کی مثال جیسے مات فلان رحمہ اللہ فلاں مرگیا اللہ اس پر رحم کرے اس مثال میں کمال انقطاع کی وجہ سے رحمہ اللہ کامات فلان پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ پہلا جملہ یعنی مات معنی خبر ہے اور دوسرا جملہ یعنی رحمہ اللہ دعاء پر مشتمل ہونے کی وجہ سے معنی انشاء ہے اگرچہ لفظ دونوں خبر ہیں اس لئے کہ دونوں ماضی کے صیغے ہیں۔ مصنف نے مات فلان رحمہ اللہ کے ذریعے اس کی مثال تو یہیں کی ہے کہ دونوں جملے لفظاً خبر ہو اور معنی مختلف ہو لیکن مصنف اور شارح دونوں نے اس کی مثال بیان نہیں کی ہے کہ لفظاً تو دونوں جملے انشاء ہو مگر معنی مختلف ہو صاحب دسوقی نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہے پہلی مثال تو یہ ہے کہ ایک صاحب کے بارے میں کسی نے ذکر کیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی احادیث منسوب کرتا ہے یہ سنا کر آپ نے کہا یتوبہ أم مقعدہ من النار لا قطع ایہا الاخ، وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنارہا ہے بھائی صاحب آپ اس کی اطاعت نہ کر لے یتوبہ اور لا قطع دونوں جملے لفظاً اگرچہ انشاء ہے مگر معنی مختلف ہیں اس لئے کہ پہلا جملہ معنی خبر ہے اور دوسرا جملہ معنی انشاء ہے دوسری مثال ’’الیس اللہ بکاف عبده اثم اللہ ایہا العبد اللہ اپنے بندے کے لئے کافی ہے اے بندے اللہ سے ڈر۔‘‘

اس مثال میں الیس اللہ اور اثم اللہ دونوں جملے لفظاً انشاء ہیں مگر معنی مختلف ہیں اس لئے کہ پہلا جملہ معنی خبر اور دوسرا جملہ معنی انشاء ہے خبر اور انشاء کے اعتبار سے دو جملوں کے مختلف ہونے کی صورتوں میں سے دو صورتیں اور ہیں جنکو متن اور شرح میں ذکر نہیں کیا گیا ہے (۱) پہلا جملہ لفظاً اور معنی خبر ہو اور دوسرا جملہ صرف معنی انشاء ہو (۲) پہلا جملہ صرف معنی انشاء ہو اور دوسرا جملہ لفظاً اور معنی خبر ہو کمال انقطاع کی تیسری صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان جامع یعنی مناسبت نہ ہو جامع کے مستثنیٰ اور معدوم ہونے کی بھی تین صورتیں ہیں (۱) دونوں جملوں کے مسند الیہ کے درمیان جامع معدوم ہو جیسے زید طویل وعمر قصیر جبکہ زید وعمر کے درمیان صداقت اور دوستی نہ ہو اگرچہ طویل اور قصیر کے درمیان جامع تضاد موجود ہے (۲) دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہو جیسے زید طویل وعمر قائم جبکہ زید وعمر کے درمیان دوستی فرض کر لی گئی ہو۔ اس مثال میں دونوں مسند الیہ کے درمیان تو جامع موجود ہے یعنی صداقت مگر دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہے (۳) دونوں مسند الیہ اور دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہو زید قائم والعلم حسن کہ زید اور علم کے درمیان بھی جامع معدوم ہے اور قائم اور حسن کے درمیان بھی جامع معدوم ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ کمال انقطاع کی وجہ سے اس تیسری صورت میں بھی وصل اور عطف ہوا، صحیح نہ ہوگا۔

واما کمال الاتصال بین الجملتين فلکون الثانية موكدة للاولی تاکیدا معنویاً بالدفع توهم تجوز او غلط نحو لاریب فیہ بالنسبة الی ذلک الكتاب اذا جعلت الم طائفة من الحروف او جملة مستقلة وذلک الكتاب جملة ثانية ولاریب فیہ جملة ثالثة فانه لما بولغ فی وصفه ای فی وصف الكتاب ببلوغه متعلق بوصفه ای فی ان وصف بانه

بلغ الدرجة القصوى في الكمال وبقوله بولغ يتعلق الباء في قوله بجعل المبتداء ذلك الدال على كمال العناية بتميزه والتوسل ببعده الى التعظيم وعلو الدرجة وتعريف الخبر باللام الدال على الانحصار مثل خاتمه الجواد فمعنى ذلك الكتاب انه الكتاب الكامل الذي يستاهل ان يسمى كتابا كان ماعده من الكتب في مقابلته ناقص بل ليس بكتاب جاز جواب لما اى جاز بسبب هذه المبالغة المذكورة ان يتوهم السامع قبل التأمل انه اعنى قوله ذلك الكتاب يرمى به جزانا من غير صدور عن روية و بصيرة فاتبعه على لفظ المبنى للمفعول والمرفوع المستتر عائد الى لا ريب فيه والمنصوب البارز الى ذلك الكتاب اى جعل لا ريب فيه تابعا لذلك الكتاب نفيا لذلك التوهم فوزانه اى وزان لا ريب فيه مع ذلك الكتاب وزان نفسه مع زيد فى جائى زيد نفسه فظهر ان لفظ وزان فى قوله وزان نفسه ليس بزان كما توهم .

ترجمہ: اور بہر حال دو جملوں کے درمیان کمال اتصال سواس لئے کہ جملہ اولیٰ کے لئے تاکید معنوی کی صورت میں موکد ہو یا غلطی کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے لا ریب فیہ ذاک الکتاب کی نسبت جبکہ الم کو حروف کا مجموعہ یا مستقل جملہ قرار دیا گیا ہو اور ذاک الکتاب جملہ ثانیہ اور لا ریب فیہ جملہ ثالثہ ہو کیوں کہ جب کتاب کی تعریف میں مبالغہ کیا گیا اس کے پہنچنے کے ساتھ یہ وصف کے سے متعلق ہے یعنی اس بارے میں کہ اس وصف کے ساتھ متصف ہے کہ وہ پہنچ گئی ہے انتہائی درجہ کے کمال میں اور بجعل کی بابت اس کی قول بوخ کے ساتھ متعلق ہے۔ ذاک کو مبتداء بنانے کے ساتھ جو اپنی تیز کی وجہ سے کمال عنایت پر دال ہے اور اس کے اسم اشارہ بعید ہونے کی وجہ سے اس کو تعظیم اور عود درجہ کا وسیلہ بنانا ہے اور خبر کو معرف باللام بنانے کے ساتھ جو انحصار پر دال ہے جیسے حاتم الجواد پس ذاک الکتاب کے معنی یہ ہوئے کہ یہ ہی کامل کتاب ہے جو کتاب کہلانے کی مستحق ہے گویا کہ اس کے مقابلہ میں دوسری کتابیں ناقص ہیں بلکہ کتاب ہی نہیں جائز ہے۔ یہ ماکہ جواب ہے یعنی اس مذکورہ مبالغہ کی وجہ سے ممکن تھا کہ سامع غور کرنے سے پہلے یہ خیال کر بیٹھے کہ یہ کلام یعنی ذاک الکتاب محض ذیک اور گپ ہے جو بغیر سوچے سمجھے صادر ہوا ہے پس لا ریب فیہ کو اس کے بعد لایا گیا اتعجبی للمفعول ہے اور ضمیر مرفوع مستتر لا ریب فیہ کی طرف راجع ہے اور ضمیر بارز ذاک الکتاب کی طرف یعنی لا ریب فیہ کو ذاک الکتاب کا تابع بنادیا گیا (لا ریب فیہ کو ذاک الکتاب کے بعد لایا گیا ہے) اس وہم کو دور کرنے کے لئے پس ذاک الکتاب کے ساتھ لا ریب فیہ کا مرتبہ نفسہ کا مرتبہ ہے زید کے ساتھ جائی زید نفسہ میں پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مصنف کے قول وزان نفسہ میں وزان کا لفظ زائد نہیں جیسا کہ گمان کیا ہے

تشریح: احوال ستہ میں سے دوسری حالت کمال اتصال کی ہے یعنی... دو جملوں کے درمیان کمال اتصال بھی عطف بالواو اور وصل کے لئے مانع ہے کمال اتصال تین صورت میں متحقق ہوتا ہے (۱) دوسرا جملہ پہلے جملہ کے لئے تاکید واقع ہو۔ خواہ تاکید معنوی واقع ہو خواہ تاکید لفظی واقع ہو (۲) جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل واقع ہو (۳) جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے بدل واقع ہو یہاں سے مصنف نے تاکید معنوی کو بیان کیا ہے۔ یعنی اگر جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے تاکید معنوی واقع ہو تو بھی ان دونوں جملوں کے درمیان کمال اتصال ہوگا اور کمال اتصال کی وجہ سے عطف بالواو اور وصل ناجائز ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تاکید معنوی کو اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ مجاز یا غلطی کے وہم کو دور کیا جاسکے یعنی متکلم کے کلام سے بعض مرتبہ سامع کو یہ وہم ہو جاتا ہے کہ متکلم نے اپنے کلام سے مجاز مراد لیا ہے یا متکلم نے غلطی کی ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم اپنے کلام کو تاکید معنوی لا کر مؤکد کر دیتا ہے مثلاً متکلم نے کہا جائ زید سامع کو یہ وہم ہوا کہ زید بذات خود نہیں آیا ہوگا بلکہ اس کا کوئی دوست آیا ہوگا مگر متکلم نے مجازاً زید کے دوست کو زید کے ساتھ تعبیر کر دیا ہے یعنی متکلم کے کلام میں زید

سے مجاز اُس کا دوست مراد ہے پس متکلم نے سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے تاکید معنوی کے ساتھ جائزہ نفسہ یا عینہ کہا یعنی زید ہی آیا ہے اس کا دوست نہیں آیا۔ یا مثلاً متکلم نے جائزہ جان کہا یہ سکر سامع کو یہ وہم ہوا کہ متکلم نے تشبیہ کا تنقید کر کے غلطی کی ہے کیونکہ دوسرے نہیں آئے ہیں بلکہ ایک ہی مراد آیا ہے پس متکلم نے سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے جائزہ جان کہا ہوا اور سامع کو یہ بتا دیا کہ وہی آدمی آئے ہیں اور ایک کے آنے کے بارے میں آپ کا وہم درست نہیں ہے مصنف نے تاکید معنوی کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ذالک الکتاب کے بعد لاریب فیہ تاکید معنوی ہے یعنی ذالک الکتاب کی طرف نسبت کرتے ہوئے لاریب فیہ تاکید معنوی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لاریب فیہ ذالک الکتاب کیب لئے تاکید معنوی اس وقت ہوگا جب کہ اُلم سے مراد یا تو حروف کا مجموعہ ہو جس کو اوائل سور میں اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ یہ کتاب جس کے ذریعے تھوری کی گئی ہے اور پہنچ کیا گیا ہے ان حروف کی جنس سے مرکب ہے اس صورت میں اُلم کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اُلم سے مراد محض حروف کو گننا ہے اس کے علاوہ کوئی مقصود نہیں ہے پس اس صورت میں اُلم نہ مسند ہوگا اور نہ مسند اید ہوگا اور یہ اُلم مستقل جملہ ہو اس طور پر کہ اُلم خبر ہو اور اس کا مبتداء مخذوف ہو یا اُلم مبتداء ہو اور اس کی خبر مخذوف ہو۔ پہلی صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی ہذا اُلم اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت ہوگی اُلم ہذا۔ ان دونوں صورتوں جملہ اسمیہ ہوگا اس کو جملہ فعلیہ بنانا بھی صحیح ہے اس طور پر کہ تقدیری عبارت ہو اُلم یا اُلم۔ اس صورت میں حرف جار مخذوف کی وجہ سے مجرور ہو گیا فعل اذکر مقدر ہو یعنی اذکر اُلم اس صورت میں اُلم منصوب ہوگا یہ خیال رہے کہ اُلم جب مستقل جملہ ہوگا خواہ اسمیہ ہو خواہ فعلیہ تو اُلم یا تو صورت کا نام ہوگا یا قرآن کا نام ہوگا یا اللہ کے اسماء میں سے کوئی اسم ہوگا یا المؤلف من ہذا الحروف کی تاویل میں ہوگا۔

بہر حال جب اُلم مستقل جملہ ہوگا تو یہ پہلا جملہ ہوگا اور ذالک الکتاب دوسرا جملہ ہوگا اور لاریب فیہ تیسرا جملہ ہوگا۔ اس صورت میں تینوں جملوں کے لئے محل اعراب نہ ہوگا یعنی نہ اُلم کے لئے محل اعراب ہوگا نہ ذالک الکتاب کے لئے اور نہ لاریب فیہ کے لئے بلکہ بعد والا جملہ پہلے جملہ کے تاکید معنوی ہوگا یعنی ذالک الکتاب اُلم کے لئے تاکید معنوی ہوگا اور لاریب فیہ ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی ہوگا۔ اور اگر اُلم کو مبتداء اول اور ذالک الکتاب کو مبتداء ثانی اور لاریب فیہ کو مبتداء ثانی کی خبر بنادیا گیا اُلم کو اس کی خبر بنادیا گیا اور ذالک الکتاب کو جملہ مخضرعہ بنادیا گیا تو اس صورت میں لاریب فیہ ایسا جملہ نہیں ہوگا جس کے لئے محل اعراب نہ ہو اور ما قبل کے لئے مؤکد ہو یعنی لاریب فیہ ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی اس وقت ہوگا جبکہ اُلم مستقل جملہ ہو اور ذالک الکتاب دوسرا جملہ ہو اور لاریب فیہ تیسرا جملہ ہو اور اگر لاریب فیہ ذالک الکتاب کی خبر بنایا اُلم کی خبر بنایا گیا تو لاریب فیہ ذالک الکتاب کی تاکید معنوی نہیں ہوگا کیونکہ ہماری گفتگو اس میں ہے کہ جن دونوں جملوں کے درمیان کمال اتصال ہے ان کے محل اعراب نہ ہو اور اس صورت میں لاریب فیہ خبر ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے الحاصل کمال اتصال کی ایک صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولی کے لئے تاکید معنوی ہو جیسے لاریب فیہ ذالک الکتاب کے لئے تاکید معنوی ہے۔

فانہ لما بولغ ہے شارح نے ذالک الکتاب کے لئے لاریب فیہ کے تاکید معنوی ہونے کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے ذالک اسم اشارہ مبتداء ہے اور الکتاب معرف باللام ہے اسم اشارہ چونکہ مشابہ محسوس کے لئے وضع کیا گیا ہے اس لئے اسم اشارہ کے ذریعہ مشارالیه اپنے علاوہ تمام چیزوں سے ممتاز ہوگا اور جب مشارالیه تمام چیزوں سے ممتاز ہو گیا تو وہ غایت درجہ قابل اعتناء اور قابل توجہ ہوگا۔ اور ذالک اسم اشارہ چونکہ بعید کی طرف اشارہ کرنے کے لئے آتا ہے اس لئے مشارالیه کی تعظیم اور اس کے عالی مرتبہ ہونے پر دال ہے اور مشارالیه کی تعظیم اور علوم مرتبہ کا وسیلہ ہے مبتداء بنایا ہے اور اسکی خبر الکتاب کو معرف باللام لایا گیا ہے جو حصر پر دال ہے جیسے حاتم الجواد (حاتم خنجر) اس

کی وجہ یہ ہے کہ جملہ خبریہ میں مبتداء اور خبر دونوں کا معرف ہونا حصر پر دلالت کرتا ہے۔ حصر خواہ حقیقت ہو جیسے اللہ الوہد (اللہ ہی واجب الوجود ہے) یا مبالغہ جیسے حاتم الجواد میں مخفی ہونے کو حاتم پر مبالغہ منحصر کیا گیا ہے ورنہ حاتم کے علاوہ اور لوگ بھی مخفی ہیں پس ذالک الکتاب کے معنی یہ ہوں گے کہ کتاب یہ ہی ہے اس کے علاوہ کوئی کتاب کتب نہیں ہے اس حصر کو حقیقت پر محمول کرنا تو درست نہیں ہے کیونکہ یہ تو باطل ہے کہ قرآن کے علاوہ کوئی کتاب، کتب نہیں ہے ہاں اس حصر کو مبالغہ پر محمول کیا جاسکتا ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ کامل درجہ کی کتاب جس کو کتاب کہا جاسکتا ہے یہ ہی ہے گویا اس کے مقابلہ میں دوسری آسمانی کتابیں ناقص ہیں۔ بلکہ دوسری آسمانی کتب ہی نہیں ہیں اگرچہ فی نفسہ دوسری آسمانی کتب بھی کامل ہیں۔

الحاصل ذالک اسم اشارہ کا کمال عنایت پر دلالت کرتا اور اس کا مشار الیک کی تعظیم اور اس کے علوم مرتبہ ہونے پر دلالت کرنا اور کتاب خبر الف لام کے ساتھ معرف ہونا قرآن پاک کی مدح اور تعریف میں مبالغہ کا فائدہ دیتا ہے۔ اب اگر سامع کلمات کتاب میں غور و فکر نہ کرے تو اس کو یہ گمان اور وہم ہوگا کہ ذالک الکتاب کے ذریعہ سے یہ دعویٰ کرنا کہ کتاب یہ ہی ہے اور یہ ہی کتاب کہلانے کی مستحق ہے بے سوچ سمجھی بات ہے اور خواہ مخواہ کی ڈینگ اور گپ ہے اور اللہ تعالیٰ نے یہ مبالغہ یوں ہی مجازاً فرمادیا ہے حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ذالک الکتاب کے بعد تاکید معنوی کے طور پر لاریب فیہ ذکر فرما کر بتادیا کہ سامع کا یہ گمان اور وہم غلط ہے اور ہمارا دعویٰ بالکل صحیح ہے اس کے کتاب کامل ہونے میں کسی طرح کا شک و شبہ نہیں ہے پس جاءنی زید نفسہ میں زید کے ساتھ جو مرتبہ نفسہ کا ہے وہی مرتبہ ذالک الکتاب کے ساتھ لاریب فیہ کا ہے یعنی جس طرح نفسہ زید کا تاکید معنوی ہے طرح لاریب فیہ، ذالک الکتاب کی تاکید معنوی ہے شارح کہتے ہیں کہ وزن نفسہ میں وزن کا لفظ زائد نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کیونکہ ترجمہ یہ ہے۔ پس لاریب فیہ کا مرتبہ جاءنی زید نفسہ میں نفسہ کا مرتبہ ہے۔

مصنف کی بیان کردہ اس مثال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ لاریب فیہ کو تاکید معنوی قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ تاکید معنوی کے لئے آٹھ الفاظ متعین ہیں نفس، عین، کلا، کلتا، کل، اجمع، اتبع، اصبح، اور لاریب فیہ ان الفاظ میں سے کوئی نہیں ہے لہذا لاریب فیہ کو تاکید معنوی قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تاکید معنوی سے اصطلاحی تاکید معنوی مراد نہیں ہے جس کیلئے آٹھ الفاظ متعین ہیں بلکہ لغوی مراد ہے اور تاکید معنوی لغوی یہ ہے کہ دونوں جملوں کا مفہوم اگرچہ مختلف ہو لیکن ایک کے مفہوم سے دوسرے کا تقرر ہو جائے اور یہاں یہ بات موجود ہے لہذا مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ عبارت میں تاکیداً معنویاً سے مراد کا انشاء کیا معنوی ہے۔

یعنی تاکید معنوی کی طرح جملہ ثانیہ سے وہ چیز حاصل ہو جائے جو مذکورہ آٹھ الفاظ سے حاصل ہوتی ہے اب عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ دو جملوں کے درمیان کمال اتصال اسوجہ سے بھی ہوتا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے مؤکد ہوتا تاکید معنوی کی طرح اس چیز کے حصول میں جو تاکید معنوی سے حاصل ہوتی ہے۔

(فوائد) شارح نے بعض الفاظ کی ترکیبوں کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ پیش خدمت ہے بلوغہ وصف سے متعلق ہے بعض المبتداء، بولغ سے متعلق ہے جاز، لما کا جواب ہے۔ اتبع فعل ماضی مجہول ہے اس کی ضمیر مرفوع مستتر جو نائب فاعل ہے لاریب فیہ کی طرف راجع ہے اور ضمیر بارز منصوب جو مفعول ثانی ہے ذالک الکتاب کی طرف راجع ہے۔

او تاکیداً لفظیاً کما اشار الیہ بقولہ ونحو ھدیٰ ای ھو ھدیٰ للمتقین ای الضالین الصائرين الی التقویٰ فان معناه انه ای الکتاب فی الھدایۃ بالغ درجۃ لا یدرک کثھہا ای غایتھا لما فی تنکیر ھدی من الالبہام والتفخیم حتی

کانه هداية محضة حيث قيل هدى ولم يقل هاد وهذا معنى ذلك الكتاب لان معناه كما مر الكتاب الكامل والمراد بكماله كماله في الهداية لان الكتب السماوية بحسبها اي بقدر الهداية واعتبارها متفاوتة في درجات الكمال لا بحسب غيرها لانها المقصودة الاصلية من الانزال فوزانها اي وزان هدى للمتقين وزان زيد الثاني في جاءني زيد زيد لكونه مقررًا لذلك الكتاب مع اتفاقها في المعنى بخلاف لاريب فيه فانه يخالفه معنى .

ترجمہ: یا تا کید لفظی ہو جیسا کہ اس کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور جیسے ہدی یعنی یہ متقین کے لئے ہدایت ہے یعنی ان گمراہ لوگوں کے لئے جو تقویٰ کی طرف مائل ہونے والے ہیں اس لئے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ کتاب ہدایت میں اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہے جس کی کنہ یعنی اس کی غایت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ ہدی کی تکثیر میں ابہام اور فحاشیت ہے یہاں تک کہ گویا ہدایت ہی ہدایت ہے اس لئے کہ ہدی کہا گیا اور ہدی نہیں کہا گیا۔ اور یہی ہی معنی ذالک الکتاب کے ہیں کیونکہ اس کے معنی جیسا کہ گذر چکا یہ ہیں کہ یہ ہیں کہ یہ کامل کتاب ہے اور کمال کتاب سے اس کا کمال فی الہدایت مراد ہے اس لئے کہ آسانی کتابیں درجات کمال میں ہدایت ہی کے اعتبار سے متفاوت ہیں نہ کہ کسی اور اعتبار سے کیونکہ کتابوں کے نازل کرنے سے مقصود اصل ہدایت ہی ہے پس ہدی للمتقین کا مرتبہ جاءني زيد میں زيد ثانی کا مرتبہ ہے اس لئے کہ ہدی للمتقین ذالک الکتاب کے لئے مقرر اور موکد ہے اور دونوں معنی میں متفق ہیں برخلاف لاريب فيه کے معنی میں ذالک الکتاب کے مخالف ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ دو جملوں کے درمیان کمال اتصال کبھی تا کید لفظی کی صورت میں متفق ہوتا ہے تا کید لفظی یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کا مضمون بعینہ جملہ اولیٰ کا مضمون ہو یعنی دونوں جملے معنی میں متفق ہوتا کید لفظی کی مثال ہدی للمتقین ہے یعنی ہدی للمتقین ذالک الکتاب کے تا کید لفظی ہے اس طور پر کہ یہ کتاب ہدایت کے اس قدر بلند مرتبہ کو پہنچی ہوئی ہے جس کی کنہ اور انجہا کا ادراک نہیں کیا جاسکتا یعنی اس کا مرتبہ ہدایت ہمارے وہم و گمان میں بھی نہیں آسکتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہدی کو کمرہ ذکر کیا ہے اور یہ تکثیر ابہام اور تحقیر کے لئے ہے مزید برآں یہ کہ ہدی مصدر ذکر کیا ہے ہذا اسم فاعل ذکر نہیں کیا ہے اور مصدر کا محل مبلغہ ہوتا ہے پس ہدی مصدر کو کمرہ ذکر کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ کتاب سراپا ہدایت ہے اور ہدایت بھی اس درجہ کی جو ہمارے وہم و گمان میں بھی نہیں آسکتی ہے مصنف کہتے ہیں کہ جو معنی ہدی للمتقین کے ہیں بعینہ یہی معنی ذالک الکتاب کے ہیں کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ذالک الکتاب سے مراد کتاب کامل ہے اور کمال کتاب سے کمال فی الہدایت ہی مراد ہے کیونکہ آسانی کتابیں نازل کرنے کا مقصود اصلی چونکہ ہدایت ہے اس لئے آسانی کتابیں درجات کمال میں ہدایت ہی کے اعتبار سے متفاوت ہوں گی یعنی بعض کتابیں جو دوسری بعض سے فائق ہیں وہ ہدایت ہی کے اعتبار سے فائق ہیں بہر حال جب کے معنی بھی ہدایت تخصّص کے ہیں اور ذالک الکتاب سے مراد بھی کمال فی الہدایت ہے تو ذالک الکتاب اور ہدی للمتقین دونوں جملوں کے معنی ایک ہوئے اور جب دونوں جملوں کے معنی ایک ہیں تو دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کی تا کید لفظی قرار دینا بھی صحیح ہے پس ہدی للمتقین کا مرتبہ ایسا ہے جیسا کہ جاءني زيد میں دوسرے زيد کا مرتبہ ہے یعنی جس طرح مذکورہ ترکیب میں دوسرا زيد پہلے زيد کے لئے مقرر اور موکد ہے اسی طرح ہدی للمتقین ذالک الکتاب کے لئے مقرر اور موکد ہے۔ اس کے برخلاف لاريب فيه کہ وہ معنی ذالک الکتاب کے مخالف ہے۔ آپ کو ہمارے تشریحات سے یہ بات معلوم ہوگئی ہوگی کہ وہ دو جملے جن کے درمیان تا کید معنوی ہوتی ہے ان دونوں کے معانی کے مخالف ہوتا ہے یعنی دوسرے جملہ کے معنی پہلے جملہ کے معنی کے مخالف ہوتے ہیں اور جن دو جملوں کے درمیان تا کید لفظی ہوتی ہے ان کے معانی کے درمیان اتحاد ہوتا ہے اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ لاريب فيه ذالک الکتاب کی تا کید معنوی ہے اور ہدی للمتقین ذالک الکتاب کی تا کید لفظی ہے

رہا یہ سوال کہ تا کید اور مؤکد کے درمیان عطف اور وصل کیوں ممنوع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تا کید اپنے مؤکد کے ساتھ شئی واحد کے مانند ہوتی ہے اب اگر تا کید کا مؤکد پر عطف کر دیا جائے تو شئی کا خود اس کی ذات پر عطف کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجز ہے۔

(فوائد) مصنف کی عبارت میں دوا اعتراض ہیں۔ ہم آپ کے سامنے ان اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کرتے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ مصنف کی ذکر کردہ مثال بدی للمتقین میں ہدایت و متقین کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے حالانکہ ہدایت ضالین کے ساتھ متعلق ہوتی ہے نہ کہ متقین کے ساتھ کیونکہ متقین تو پہلے سے ہی ہدایت یافت ہیں اگر متقین کے ساتھ ہدایت و متعلق کیا گیا تو تحصیل وصل لازم آئے گی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آیت میں متقین کا لفظ مجازاً ذکر کیا گیا ہے کیونکہ بدی للمتقین کے معنی ہیں ہدی لبضالین الصائرين للفقویٰ یعنی یہ کتاب ان گمراہ لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو تقویٰ کی طرف مائل ہونے والے ہیں اور ان کے لئے ہدایت اس لئے ہے کہ یہ قبولیت کے قریب ہیں اور یہ کتاب سنتے ہیں اور اس کو قبول کرتے ہیں اس کے برخلاف وہ لوگ ہیں کہ جن کے دلوں پر مہر لگا دی گئی وہ تقویٰ کی طرف مائل نہیں ہیں لہذا ان کے لئے یہ کتاب ہدایت نہ ہوگی۔ بہر حال آیت میں مجزاً ضالین صائرين للفقویٰ کو متقین کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا۔ آپ اس جواب کو مختصر ایوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں متقین سے متقی بالفعل مراد نہیں ہیں بلکہ متقی بالقوہ مراد ہیں الحاصل اس جواب کے بعد تحصیل حاصل کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں متقین سے متقین فی علم الذم مراد ہیں یعنی یہ کتاب ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو اللہ کے علم میں متقی ہیں اگرچہ فی الحال وہ متقی نہیں ہیں (دسوق)۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ آسمانی کتابیں صرف ہدایت کے اعتبار سے متفاوت ہیں اس کے علاوہ کے اعتبار سے متفاوت نہیں ہیں حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ آسمانی کتابیں جس طرح ہدایت کے اعتبار سے متفاوت ہیں اسی طرح نظم اور عبارت کی عظمت اور اس کی بلاغت کے اعتبار سے بھی متفاوت ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن پاک اپنے اعجاز نطق اور بلاغت ہی کے اعتبار سے تمام آسمانی کتابوں سے فوق ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا آسمانی کتابوں کے تفاوت کو ہدایت میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آسمانی کتابیں اگرچہ عبارت کی بلندی اور بلاغت کے اعتبار سے بھی متفاوت ہیں مگر چونکہ تمام کتابوں کو نازل کرنے کا مقصود اصلی ہدایت ہے اس لئے تفاوت کو ہدایت میں مبالغہ منحصر کر دیا ہے یعنی تفاوت فی الہدایت کے مقابلے میں دوسرے اعتبار سے تفاوت عدم کے درجہ میں ہے شارح نے لانا المقصودہ الاصلیۃ من الانزال سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

اولکون الجملة الثانية بدلا منها ای من الاولى لانها ای الاولى غیر وافیه بتمام المراد او
 کغیر الوافیه حیث یکون فی الوفاء قصور ما او خفاء بخلاف الثانية فانها وافیه کمال الوفاء والمقام
 يقتضی اعتناء بشانہ ای شان المراد لنکته ککونه ای المراد مطلوبا فی نفسه او فضیعا او عجیبا او
 لطیفا فنزلت الثانية من الاولى منزلة بدل البعض او الاشتمال فالاول نحو امدکم بما تعلمون امدکم
 بانعام وبنین وجنات وعبون فان المراد التبیہ علی نعم اللہ تعالیٰ والمقام يقتضی اعتناء بشانہ لکونه
 مطلوبا فی نفسه وذریعة الی غیرہ والثانی اعنی قوله امدکم بانعام وبنین الی آخرہ او فی بتأدیته ای
 بتأدیته المراد الذی هو التنبیہ لدلالته ای الثانی علیها ای علی نعم اللہ تعالیٰ بالتفصیل من غیر احوالہ
 علی علم المخاطبین المعاندين فوازانه وزان وجهه فی اعجبنی زید وجهه لدخول الثانی فی الاول لان
 ما تعلمون یشمل الاعنام وغیرہا۔

ترجمہ: جملہ ثانیہ جملہ اولی سے بدل ہو اس لئے کہ جملہ اولی پورے طور پر مراد کو ادا کرنے والا نہیں ہے یا ادا نہ کرنے والے کے مانند ہے اس طور پر کہ ادائیگی میں کچھ قصور ہے یا کچھ خفاء ہے۔ برخلاف جملہ ثانیہ کے کیونکہ وہ پورے طور پر ادا کرنے والا ہے اور مقام کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کی اہتمام شان کا تقاضہ کرتا ہے جیسے مراد کا فی نفسہ مطلوب ہونا یا شفیق ہونا یا عجیب ہونا یا لطیف ہونا پس جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کی بہ نسبت بدل البعض یا بدل الاشتمال کے مرتبہ میں اتار لیا گیا پس اول جیسے تمہاری مدد کی، ان چیزوں کے ذریعہ جن کو تم جانتے ہو، مدد کی تمہاری چو پاپیوں، بیٹوں، باغات اور چشموں کے ذریعہ۔ کیونکہ اس خطاب مقصد اللہ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنا ہے اور مقام تنبیہ کی اہتمام شان کا مقتضی ہے اس لئے کہ تنبیہ فی نفسہ مطلوب ہے اور تقویٰ وغیرہ دوسری چیزوں کا ذریعہ بھی ہے اور ثانی یعنی باری تعالیٰ کا قول ”مدکم بانعام وبنین“ الیٰ آخرہ اس مراد کو کہ وہ تنبیہ ہے پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ جملہ ثانیہ مخاطبین معاندین کے علم پر محمول کیے بغیر اللہ کی نعمتوں پر تفصیل کے ساتھ دلالت کر رہا ہے پس اس کا مرتبہ وجہ کا مرتبہ ہے انجمنی زید وجہ میں کیونکہ جملہ ثانیہ جملہ اولی میں داخل ہے اس لئے کہ ما تعلمون انعام اور ان کے علاوہ کو شامل ہے۔

تشریح: کمال اتصال کی دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولی سے بدل واقع ہو۔ مگر بدل کی چار قسمیں ہیں بدل اکل، بدل البعض، بدل الاشتمال، اور بدل الغلط۔ یہاں بدل البعض اور بدل الاشتمال مراد ہے۔ یعنی جملہ ثانیہ یا تو بدل البعض ہو یا بدل الاشتمال واقع ہو بدل غلط یا بدل کل مراد نہیں ہے۔ بدل غلط تو اس لئے مراد نہیں کہ بدل غلط خفاء کے کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے اور بدل کل اس لئے مراد نہیں کہ مصنف نے ان جملوں میں جن کے محل اعراب نہ ہو بدل کل کا اعتبار نہیں کیا ہے اور ان جملوں میں بدل کل کا اعتبار اس لئے نہیں کیا کہ بدل کل اور جملہ تاکید یہ میں کوئی فرق نہیں ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بدلیت میں مبدل منہ سے نسبت کو بدل یعنی جملہ ثانیہ کے مضمون کی طرف منتقل کرنا مقصود ہوتا ہے اور جملہ تاکید یہ میں جملہ اولی سے جملہ ثانیہ کے مضمون کی طرف نسبت کو نقل کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ ان جملوں سے ان کے اثبات کا استیناف مقصود ہوتا ہے اور جن جملوں کے لئے محل اعراب نہ ہو ان میں یہ معنی متحقق نہیں ہوتے کیونکہ اس صورت میں جملہ اولی اور جملہ ثانیہ کے درمیان نسبت ہی نہیں ہوتی کہ اس کو ثانیہ کی طرف نقل کیا جائے۔ اور ثانیہ کو اولی سے بدل قرار دیا جائے۔ الحاصل جب یہاں بدل کل میں بدلیت کے معنی ہی متحقق نہیں ہوتے تو یہاں مصنف نے اس کا اعتبار بھی نہیں کیا ہے۔ بعض حضرات نے ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو بدل کل کا اعتبار کیا ہے اور ان کے استیناف اثبات کے قصد کو نقل نسبت کے مرتبہ میں اتار کر بدل کل کو بھی کمال اتصال میں داخل کیا ہے اور مثال یہ دی ہے کہ کوئی شخص کہے قنعنا بالاسودین قنعنا بالشمس والماء (ہم نے اسودین پر قناعت کی، ہم نے کھجور اور پانی پر قناعت کی) اس مثال میں جملہ ثانیہ قنعنا بالآخر والماء بدل کل ہے اور کمال اتصال میں داخل ہے اسی وجہ سے عطف نہیں کیا گیا ہے۔

الحاصل کمال اتصال کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولی سے بدل واقع ہو۔ اور جملہ ثانیہ جملہ اولی سے اسلئے بدل واقع ہوتا ہے کہ جملہ اولی یا تو مراد کو پورے طور پر ادا نہیں کر پاتا یا پورے طور پر مراد کو ادا کرنے میں کچھ قصور یا خفاء ہونے کی وجہ سے پورے طور پر مراد کو نہ ادا کرنے والے کے مانند ہوتا ہے۔ پس جملہ ثانیہ یعنی بدل لا کر اسکی مراد کو پورے طور پر ادا کرنے والا کر دیا جاتا ہے کیونکہ جملہ ثانیہ مراد کو پورے طور پر ادا کرنے والا ہوتا ہے۔ الحاصل بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ وہ مشکم کی مراد کو پورے طور پر ادا کر سکے۔ والمقام تقتضی سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب جملہ اولی مراد کو پورے طور پر ادا نہیں کرتا اور جملہ ثانیہ پورے طور پر مراد کو ادا کر دیتا ہے تو جملہ ثانیہ پر اکتفاء کر لیا جاتا جملہ اولی کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقام کبھی کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کے ہتم بالشان ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس جہاں مقام مراد کے اہتمام شان کا مقتضی ہوگا وہاں پہلے مبدل منہ لایا جائیگا اور پھر بدل لایا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے جموں

کے اندر دوسرے نسبت مقصود ہوگی۔ ایک مرتبہ مبدل منہ کے ذکر کرنے سے اور دوسری مرتبہ بدل کے ذکر کرنے سے اور مفردات میں منسوب الیہ من حیث النسبت دوسرے مقصود ہوگا۔ ایک مرتبہ مبدل منہ کی صورت میں اور دوسری مرتبہ بدل کی صورت میں اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی چیز کے دوسرے مقصود ہونے میں اسکا جس قدر اہتمام ہے ایک مرتبہ مقصود ہونے میں اتنا اہتمام نہیں ہے۔

الحاصل کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کی اہتمام شان کو ظاہر کرنے کے لئے مبدل منہ کے بعد بدل کو ذکر کیا جاتا ہے اور وہ نکتہ جس کی وجہ سے مقام مراد کے اہتمام شان کا تقاضا کرتا ہے یا تو یہ ہے کہ مراد فی نفسہ مطلوب ہو جیسا کہ آیت ایدم میں مراد فی نفسہ مطلوب ہے یا مراد کوئی شفع اور قبیح چیز ہو جیسے ایک عورت زنا بھی کرتی ہے اور صدقہ بھی کرتی ہو اس کو ذائقہ کرکھا جائے لاجتماع بین الامرین لا تزنی ولا تصدق، دونوں کاموں کو جمع مت کرنا زنا مت کر اور صدقہ مت کر۔ یا مراد کوئی عجیب چیز ہو جیسے زید محتاج ہے مگر وہ تعفف کرتا ہے یعنی سوال کرنے سے گریز کرتا ہے اس کی اس روش پر تعجب کرتے ہوئے کہا جائے ”زید جمع بین الامرین یحتاج ویتعفف“ زید نے دونوں باتوں کو جمع کر لیا محتاج ہے اور سوال سے بچتا ہے یا مثلاً، قال زید قولاً قال انا بزم الجند وحدی، زید نے ایک بات کہی اس نے کہا میں اکیلا لشکر کو شکست دوں گا۔ یا مراد کوئی لطیف چیز ہو مثلاً آپ نے زید کو دیکھا کہ وہ زم دل بھی ہے اور اس کی سیرت اور عادت بھی اچھی ہے۔ پس آپ کہیں ”زید جمع بین الامرین جمع بین رقة القلب وحسن السیرة“ زید نے دو باتیں جمع کی ہیں اس نے رقة القلب اور حسن سیرت کو جمع کیا ہے۔

الحاصل جب مقام کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کے اہتمام شان کا مقتضی ہو تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے لئے بدل قرار دیا جاتا ہے اور پہلے کہہ چکے۔ یہاں بدل سے بدل البعض اور بدل اشتمال مراد ہے۔ مصنف بدل البعض کی مثال میں آیت ایدم بانعام وبنین و جنت و عیون ذکر کر کے چنانچہ ایدم بما تعلمون مبدل منہ اور ایدم بانعام وبنین و جنت و عیون بدل البعض ہے اس خطاب سے اللہ تعالیٰ کے نعمتوں پر تنبیہ کرنا مقصود ہے اور غافل لوگوں کو تنبیہ کرنا چونکہ فی نفسہ مطلوب ہے اور تقویٰ اور عمل صالح کے لئے ذریعہ بھی ہے اس لئے مقام اس بات کا مقتضی ہے کہ اس مراد اور مقصود کا اہتمام شان ہو پس مراد کے فی نفسہ مطلوب ہونے کی وجہ سے اس کے اہتمام کے پیش نظر جملہ ثانیہ یعنی ایدم بانعام الایہ کو جو مراد یعنی اللہ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنے کو پورے طور پر ادا کرنے والا ہے بدل کے طور پر ذکر فرمایا اور جملہ ثانیہ، مراد یعنی تنبیہ کو پورے طور پر اس لئے ادا کر رہا ہے کہ وہ اللہ کی نعمتوں پر غلطیوں اور معاندین کے علم پر محمول کیے بغیر تفصیل کے ساتھ دلالت کرتا ہے برخلاف جملہ اولی کے کہ وہ اللہ کی نعمتوں پر اجمالاً دلالت کرتا ہے تفصیلاً دلالت نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ جملہ اولیٰ میں اللہ کی نعمتوں کو تفصیل کے ساتھ ذکر نہیں کیا ہے بلکہ بما تعلمون کہہ کر ان کے علم کے حوالہ کر دیا ہے اور اس آیت میں جملہ ثانیہ یعنی ایدم بانعام وبنین و جنت و عیون کا مرتبہ چونکہ ایسا ہے جیسا کہ انجمنی زید و جہ میں وجہ کا مرتبہ ہے اس لئے جس طرح وجہ، زید کا بعض ہونے کی وجہ سے زید کے لئے بدل بعض ہے اسی طرح جملہ ثانیہ بھی جملہ اولی کا بعض ہے لہذا جملہ ثانیہ بھی جملہ اولی کے لئے بدل البعض ہوگا اور جملہ ثانیہ جملہ اولی کا بعض اس لئے ہے کہ جملہ ثانیہ یعنی ایدم بانعام الایہ کا مضمون جملہ اولی یعنی ایدم بما تعلمون کے مضمون میں داخل ہے اس طور پر کہ جملہ اولی یعنی، ما تعلمون، انعام، بنین، جنت، عیون کو بھی شامل ہے اور ان کے علاوہ دوسری نعمتوں یعنی سمع، بصر، عزت، راحت، اعضاء کی سلامتی، بدن اور ان کے منافع کو بھی شامل ہے پس جملہ ثانیہ میں جو چار نعمتیں مذکور ہیں وہ ان نعمتوں کا بعض ہیں جو اجماعاً طور پر جملہ اولیٰ میں مذکور ہیں جیسا کہ وجہ، زید کا بعض ہے اردو کی مثال

تھمتا نہیں غصہ تھامتے سے : چل، دور ہو، میرے سامنے سے

اس میں ”دور ہو“ دوسرا جملہ ”چل“ پہلے جملے کا بدل ہے اس لئے دونوں جملوں میں فصل اور ترک عطف کیا گیا ہے۔ اس مثال پر

ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جملہ ثانیہ میں جو چار چیزیں مذکور ہیں۔ اگر جملہ اولیٰ سے فقط یہ ہی چار چیزیں مراد ہیں تو جملہ ثانیہ بلاشبہ بدل بعض ہوگا لیکن جو نعمتیں ان کو معلوم ہیں ان تمام پر تنبیہ فوت ہو جائے گی اور اگر جملہ اولیٰ سے وہ تمام نعمتیں مراد ہو جو ان کو معلوم ہیں تو اس صورت میں جملہ ثانیہ بدل بعض نہ ہوگا بلکہ ذکر خاص بعد العام کے قبیل سے ہوگا اور صرف جملہ ثانیہ اولیٰ نہ ہوگا بلکہ جملہ اولیٰ عموم کے اعتبار اولیٰ ہوگا اور جملہ ثانیہ تفصیل کے اعتبار سے اولیٰ ہوگا۔

والثانی اعنی المنزل منزلة بدل الاشتمال نحو شعر اقول له ارحل لا تقيم عندنا والا فكن في

السرو والجهر مسلما فان المراد به ای بقوله ارحل کمال اظهار الكراهة لاقامته ای المخاطب وقوله لا تقيم عندنا او فی بتاديتہ لدلالته ای دلالة لا تقيم عليه ای علی کمال اظهار الكراهة بما لمطابقة مع التاكيد الحاصل من النون وكونها مطابقة باعتبار الوضع العرفی حيث يقال لا تقم عندی ولا يقصد كفه عن الإقامة بل مجرد اظهار كراهة حضوره فوازنه ای وزان لا تقيم عندنا وزان حسنہا فی اعجبنى الدار حسنہا لان عدم الإقامة مغاير للارتحال فلا يكون تأكيدا وغير داخل فيه فلا يكون بدل البعض ولم يعتد ببدل الكل لانه انها يتميز عن التاكيد بمغايرة اللفظين وكون المقصود هو الثاني وهذا لا يتحقق في الجمل لا سيما التي لا محل لها من الاعراب مع ما بينهما ای بين عدم الإقامة والارتحال من الملازمة اليزومية فيكون بدل الاشتمال والكلام في ان الجملة الاولى اعنی ارحل ذات محل من الاعراب مثل ما مر في ارسو نزاولها وانما قال في المثالين ان الثانية اوفی لان الاولى مع ضرب من القصور باعتبار الاجمال وعدم مطابقة الدلالة فصارت كغير الوافية.

ترجمہ: اور دوسرا جو بدل اشتمال کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے جیسے میں اس سے کہتا ہوں کوچ کر ہمارے پاس مت ٹھہر۔ ورنہ تو ظاہر و باطن میں مسلمان ہو کر رہ پس شرع کے قول ارحل سے مراد مخاطب کے ٹھہرنے پر کمال درجہ کی ناگواری کا اظہار ہے۔ اور اس کا قول لا تقيم عندنا اس کو پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ کمال اظہار کراہت پر لا تقيم مطابقت دلالت کر رہا ہے اس تاکید کے ساتھ جو نون سے حاصل ہے اور اس دلالت کا مطابقتی ہونا وضع عرفی کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ لا تقيم عندی کہا جاتا ہے اور اس کو اقامت سے روکنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کی حاضری پر ناگواری کا اظہار ہوتا ہے پس اس کا یعنی لا تقيم عندنا کا مرتبہ حسنہا کا مرتبہ ہے اعجبنى الدار حسنہا میں کیونکہ عدم اقامت (بحسب المفہوم) ارتحال کے مغایر ہے لہذا یہ تاکید نہیں ہوگا اور اس میں داخل نہیں ہے پس بدل البعض نہیں ہوگا اور مصنف نے بدل الكل کا اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ بدل الكل تاکید لفظی سے لفظوں کی مغایرت کی وجہ سے اور ثانی کی مقصود ہونے کی وجہ سے ممتاز ہوگا اور یہ نہیں متحقق ہوگا جملوں میں بالخصوص ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو۔ ان دونوں کے عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان ملاہست ہونے کے ساتھ پس یہ بدل الاشتمال ہوگا اور اس بارے میں کلام کہ جملہ اولیٰ یعنی ارحل محل اعراب والا ہے اس کے مثل ہے جو ارسوزا ولہا میں گذر چکا ہے اور مصنف نے دونوں مثالوں میں کہا ہے کہ جملہ ثانیہ اولیٰ ہے کیونکہ جملہ اولیٰ وافی ہے تھوڑے۔ قصور کے ساتھ اجمال کے اعتبار سے اور دلالت کے مطابقتی نہ ہونے کے اعتبار سے پس غیر وافیہ کے مثل ہو گیا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ بدل کی ایک صورت تو یہ تھی کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل بعض واقع ہو جس کی تفصیل سابق میں کردی گئی ہے دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل اشتمال واقع ہو مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”اتبعوا المرسلین

اتبعوا من لا یسنلکم اجرا و هم مہتدون " اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا مقصود مخاطبین کو رسولوں کی پیروی کرنے پر آمادہ کرنا ہے۔ اور اتباعوا من لا یسنلکم اجرا وہم مہتدون اس مراد کو پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ اس دوسرے جیسے کا مطلب یہ ہے کہ رسولوں کی پیروی کرنے سے تمہاری دنیا میں کمی نہ ہوگی البتہ آخرت سنور جائے گی اور آخرت میں نفع ہوگا پس اس طرح تم کو دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائی حاصل ہو جائے گی۔ الحاصل اس آیت میں پہلا جملہ مبدل منہ اور دوسرا جملہ بدل اشتہال واقع ہے مصنف نے بدل اشتہال کی مثال میں ایک شعر پیش کیا ہے چنانچہ شعر کہتا ہے

اقول له ارحل لا تقیمن عندنا والا فکن فی السر والجہر مسلما

اس شعر کا قائل معلوم نہیں البتہ شعر کا مقصد مخاطب کے ٹھہرنے پر کمال درجہ کی ناپسندیدگی کا اظہار کرنا ہے کیونکہ مخاطب ایسا شخص ہے جس کا ظاہر باطن کے خلاف ہے چنانچہ شعر کہتا ہے تیرا ظاہر اور باطن ہمارے بارے میں ایک نہیں ہے یعنی نامن سب چیزوں کی آمیزش سے پاک نہیں ہے تو زبان سے تو تملق اور چمچہ گیری کرتا ہے اور دل میں تیرے خباثت ہے لہذا اتوا اپنا بستر گول کر، ہمارے پاس نہ ٹھہرا ٹھہرنا چاہتا ہے تو ظاہر و باطن میں مسلمان کی طرح رہ یعنی جس طرح مسلمان کا ظاہر و باطن ایک ہوتا ہے اسی طرح تو بھی اپنے ظاہر و باطن کو ایک بنا۔ ورنہ دفع ہوا ملاحظہ کیجئے ارحل سے شاعر کی مراد مخاطب کے ٹھہرنے پر ناپسندیدگی کا اظہار کرنا ہے لیکن جملہ ثانیہ یعنی "الا تقیمن عندنا" اس مراد کو پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ اس مراد پر لا تقیمن عندنا کی دلالت مطابقتی ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ لا تقیمن عندنا مطابقتی تو طلب کف عن الاقامت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ صیغہ نبی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور ربانی عنہ یعنی اقامت پر ناپسندیدگی کا اظہار تو یہ اس کے لوازم اور مقتضیات میں سے ہے لہذا مذکورہ مراد پر لا تقیمن کی دلالت التزامی ہوگی نہ کہ مطابقتی اور جب ایسا ہے تو مصنف کا مطابقت کا دعویٰ کرنا کیسے صحیح ہوگا۔

و کونہا مطابقتی سے شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کراہت اقامت کے اظہار پر لا تقیمن کی دلالت کا التزامی ہونا وضع لغوی کے اعتبار سے ہے اور مصنف نے مطابقت کا دعویٰ وضع عرفی کے اعتبار سے کیا ہے نہ کہ وضع لغوی کے اعتبار سے کیونکہ لا تقیم عندی سے عرفاً کف عن الاقامت مقصود نہیں ہوتا بلکہ مخاطب کی موجودگی پر ناپسندیدگی کا اظہار مقصود ہوتا ہے خواہ اس کے ساتھ ارتحال پیدا جائے یا نہ پایا جائے۔ حاصل یہ ہے کہ ارحل اور لا تقیمن دونوں اگرچہ مخاطب کے ٹھہرنے پر ناپسندیدگی کے اظہار پر دلالت کرتے ہیں لیکن اس پر لا تقیمن کی دلالت مطابقتی ہے اور جب یہ بات ہے تو ارحل کی بنسبت لا تقیمن کی دلالت اوفیٰ ہوگی اور اس کے باوجود لا تقیمن کا مدلول نہ تو ارحل کے مدلول کا بعض ہے نہ عین ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان ملازمت اور نزوم کی وجہ سے ایک گونہ ملاہست ہے پس لا تقیمن کے مدلول کا ارحل کے مدلول کا بعض نہ ہونے کی وجہ سے لا تقیمن بدل بعض نہ ہوگا اور عین نہ ہونے کی وجہ سے بدل کل نہ ہوگا بلکہ ملاہست کی وجہ سے بدل اشتہال ہوگا اور ارحل کے ساتھ لا تقیمن کا مرتبہ ایسے ہوگا جیسا کہ انجینی الدار حسنبہ میں دار کے ساتھ حسنبہ کا مرتبہ ہے پس جس طرح دار کے لئے حسنبہ بدل اشتہال ہے اسی طرح لا تقیمن عندنا ارحل کا بدل اشتہال ہے مصنف نے اس بات کی کہ لا تقیمن ارحل کا بدل اشتہال ہے جیسا کہ حسنبہ، دار کا بدل اشتہال ہے نہ تاکید ہے نہ بدل بعض ہے اور نہ بدل کل ہے، دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ عدم اقامت اور عدم ارتحال کے درمیان اگرچہ وجود کے اعتبار سے تلازم ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے تقابلی ہے لہذا لا تقیمن، ارحل کی تاکید نہ ہوگا کیونکہ تاکید اور مؤکد کے درمیان مغایرت نہیں ہوتی ہے مگر اس پر اعتراض وارد ہوگا کہ فدا یوں تاکیداً میں تاکید سے کون سے تاکید کی نفی مراد ہے تاکید لفظی کی یا مطلقاً تاکید اگر تاکید لفظی کی نفی مراد ہے اور مطلب یہ کہ عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے چونکہ مغایرت ہے اس لئے لا

لشمن، اصل کی تاکید لفظی نہ ہوگا کیونکہ تاکید لفظی اور مؤکد کے درمیان مغایرت نہیں ہوتی ہے لیکن اس صورت میں تاکید معنوی خارج نہیں ہوگی اور جب تاکید معنوی خارج نہیں ہوگی تو علت اور دلیل تام نہ ہوگی اور اگر مطلقاً تاکید کی نئی مراد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ مطلقاً تاکید مفہوم کے اعتبار سے مؤکد کے مغایر نہیں ہوتی ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ مفہوم کے اعتبار سے تاکید لفظی تو بلاشبہ مؤکد کے مغایر نہیں ہوتی ہے لیکن تاکید معنوی مفہوم میں اپنے مؤکد کے مغایر ہوتی ہے جیسا کہ لاریب فیہ، ذالک لکتاب کی تاکید معنوی ہے حالانکہ معنی اور مفہوم اس کے مغایر ہے اور انرا نحن مستہزون، انا معکم کی تاکید معنوی ہے حالانکہ معنی اور مفہوم میں انما نحن مستہزون، انا معکم کے مغایر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم زشت ثانی کو اختیار کرتے ہیں یعنی مطلقاً تاکید کی نئی مراد ہے لیکن مغایر لہا ارتحال میں مغایرت سے مغایرت تو یہ مراد ہے یعنی ایسی مغایرت مراد ہے کہ انجام کار کے اعتبار سے بھی دونوں امر، شئی واحد نہ ہوا اگرچہ وجود میں دونوں کے درمیان تلازم پایا جاتا ہو۔

پس اس وقت جملہ ثانیہ یعنی اللشمن اصل کی نہ تاکید لفظی ہوگا اور نہ تاکید معنوی۔ تاکید لفظی تو اس لئے نہیں ہوگا کہ تاکید لفظی اور اس کے مؤکد کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے مغایرت نہیں ہوتی اور عدم اقامت اور ارتحال کے مفہوم میں مغایرت ہے اور تاکید معنوی اس لئے نہیں ہوگا کہ تاکید معنوی اور اس کے مؤکد کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے اگرچہ مغایرت ہوتی ہے لیکن مغایرت قریہ ہوتی ہے اور یہاں عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان مغایرت تو یہ ہے الحاصل اللشمن، اصل کے لئے نہ تاکید لفظی ہوگا اور نہ تاکید معنوی ہوگا اور عدم اقامت کا مفہوم اور مدلول چونکہ ارتحال کے مفہوم اور مدلول میں داخل نہیں ہے یعنی اللشمن کا مدلول اصل کے مدلول کا بعض نہیں ہے اس لئے اللشمن، اصل کا بدل بعض نہ ہوگا۔ اور مصنف نے عبارت میں ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا ہے جو تاکید اور بدل بعض کی طرح بدل کل کو بھی خارج کر دیتا اس لئے ایسا لگتا ہے کہ مصنف نے بدل کل کا اختیار نہیں کیا ہے اور جب مصنف نے بدل کل کا اختیار نہیں کیا تو اللشمن، اصل کا بدل کل بھی نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مصنف نے بدل کل کا اعتبار کیوں نہیں کیا ہے تو اس کی تفصیل اگرچہ خادم سپہ بیان کر چکا ہے لیکن فاضل تفتازانی نے اپنی زبان میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مفردات میں بدل کل تاکید لفظی سے دو چیزوں میں ممتاز ہوتا ہے ایک تو یہ کہ بدل کی صورت میں بدل کل اور مبدل منہ کے درمیان لفظوں میں ہمیشہ تغایر ہوتا ہے اور تاکید لفظی کی صورت میں تاکید اور مؤکد کے درمیان لفظوں میں ہمیشہ تغایر نہیں ہوتا بلکہ کبھی دونوں کے الفاظ تغایر ہوتے ہیں اور کبھی متغایر نہیں ہوتے۔ دوم یہ کہ بدل کی صورت میں ثانی، یعنی بدل ہی مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور تاکید میں اول یعنی مؤکد مقصود بالنسبت ہوتا ہے ثانی مقصود نہیں ہوتا اور یہ تمیز اور فرق مفردات میں تو تحقیق ہوتا ہے لیکن جملوں میں تحقیق نہیں ہوتا خاص طور پر ان جملوں میں جن کے لئے کل اعراب نہ ہو۔ کیونکہ

جب جملوں میں تاکید لفظی ہوتی ہے تو دونوں جملوں کے الفاظ یعنی تاکید اور مؤکد کے الفاظ ہمیشہ متغایر ہوتے ہیں جیسا کہ بدل کی صورت میں بدل اور مبدل منہ کے الفاظ ہمیشہ متغایر ہوتے ہیں اور جملوں میں چونکہ ہر جملہ مستقل ہوتا ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک مقصود ہوگا پہلا بھی اور دوسرا بھی۔ پس اگر جملوں میں بدل کل جاری کیا جائے تو بدل الکل تاکید سے ممتاز نہ ہوگا گویا جملوں میں بدل الکل اور تاکید کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں ایک ہیں اور جب دونوں ایک ہیں تو تاکید کے ذکر کرنے کے بعد بدل الکل کے ذکر کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی پس اسی وجہ سے اس موقع پر مصنف نے بدل الکل کا اعتبار نہیں کیا اور یہاں ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا جو بدل الکل کو خارج کر دے۔ حاصل یہ کہ یہاں مصنف نے ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا جو بدل الکل کو خارج کر دیتا جیسا کہ تاکید اور بدل بعض کو خارج کرنے کے لئے الفاظ ذکر کئے ہیں کیونکہ جملوں میں بدل الکل کا وجود مقصود ہے اور جب جملوں میں بدل الکل کا وجود مقصود ہے تو اس کو خارج کرنے کے لئے کسی لفظ کے ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے

مصنف فرماتے ہیں کہ عدم اقامت جو جملہ ثانیہ کا مدلول ہے اس کے درمیان اور ارتحال جو جملہ اولیٰ کا مدلول ہے اس کے درمیان ملاست لزومیہ ہے۔ کیونکہ کسی چیز کا امر اس کے ضد سے نبی کو مستلزم ہوتا ہے لہذا ارتحال (کوچ کرنے) کا امر اس کی ضد یعنی اقامت کی نبی کو مستلزم ہے یعنی ارتحال کا امر عدم اقامت کو مستلزم ہے اور جب ایسا ہے تو ان کے درمیان لزوم کی ملاست پائی گئی۔ بہر حال جب جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے آؤنی ہے اور دونوں جملوں کے درمیان مغایرت بھی ہے اور جملہ ثانیہ کا مدلول جملہ اولیٰ کے مدلول میں داخل بھی نہیں ہے اور دونوں کے درمیان ملاست لزومیہ بھی ہے تو جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل اشتمال واقع ہوگا۔

والکلام فی الحدیث ان الجملة سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کلام ان جملوں میں ہے جن کے لئے محل اعراب نہ ہو۔ اور یہاں ارحل اور لا تقیمیں دونوں جملوں کے لئے محل اعراب ہے، کیونکہ یہ دونوں جملے اقوال کا مفعول ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہیں۔ اس کا جواب وہی ہے جو ارسوز اولہا کے تحت دیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ شعر جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے اس بات کی مثال ہے کہ جملہ ثانیہ کے جملہ اولیٰ کے لئے بدل اشتمال ہونے کی وجہ سے بھی دونوں جملوں کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے اس سے قطع نظر کہ ان کے لئے محل اعراب ہے یا نہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے آیت ”ادکم“ اور بیت ”ارحل“ دونوں مثالوں میں جو یہ کہا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے آؤنی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اولیٰ میں تھوڑا سا تصور پایا جاتا ہے یعنی آیت کے جملہ اولیٰ میں تصور یہ ہے کہ اس میں اجمال ہے اور شعر کے جملہ اولیٰ میں تصور یہ ہے کہ مراد پر اس کی دلالت مطاہی نہیں ہے بلکہ التزامی ہے پس اس تصور کی وجہ سے جملہ ثانیہ کی بہ نسبت جملہ اولیٰ غیر وافیہ کے مانند ہوگا اور جب جملہ اولیٰ غیر وافیہ کے مانند ہے تو جملہ اولیٰ کے مقابلے میں جملہ ثانیہ یقیناً آؤنی ہوگا۔

اولکون الثانیۃ یسانا لها ای الاولیٰ لخصفانها ای الاولیٰ نحو فوسوس الیہ الشیطان قال یا آدم هل ادلک

علی شجرة الخلد و ملک لا یبلیٰ فان وزانہ ای وزان قال یا آدم وزان عمر فی قوله شعر اقسام باللہ ابو حفص عمر: ما مستها من نقب و لادبر حیث جعل الثانی بیانا و توضیحا لالاول و ظاہر ان لیس لفظ قال بیانا و تفسیر اللفظ و سوس حتی یکون هذا من باب بیان الفعل دون الجملة بل المبین هو مجموع الجملة۔

ترجمہ: یا جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کا بیان ہو کیونکہ جملہ اولیٰ میں خفاء ہے جیسے شیطان نے اس کے دل میں ڈالا کہا اے آدم کیا میں تجھ کو نہ بتا دوں ہمیشہ رہنے کا درخت اور بادشاہی جو پرانی نہ ہو۔ اس لئے کہ ”قال یا آدم“ کا مرتبہ ”عمر“ کا مرتبہ ہے اس شعر میں ابو حفص عمر نے اللہ کی قسم کھائی کہ نہ اس آؤنی کے پاؤں میں سوراخ ہے نہ اس کے پشت میں زخم ہے چنانچہ جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کا بیان بنایا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ لفظ و سوس کی تفسیر اور بیان نہیں ہے۔ یہاں تک کہ یہ بیان فعل کے قبیل سے ہونہ بیان جملہ کے قبیل سے بلکہ بہین پورا جملہ ہے۔

تشریح: کمال اتصال کی تیسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے بیان واقع ہو اور جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ بیان اس وقت ہوتا

ہے جب جملہ اولیٰ میں ایک گونہ خفاء ہو اور مقام اس خفاء کو دور کرنے کا تقاضہ کرتا ہو مثلاً ”فوسوس الیہ الشیطان قال یا آدم هل ادلک علی شجرة الخلد و ملک لا یبلیٰ“ ”الایۃ“ میں دوسرا جملہ یعنی قال یا آدم ”الایۃ“ پہلے جملہ کا عطف بیان ہے کیونکہ پہلے جملے یعنی ”فوسوس الیہ الشیطان“ میں ایک گونہ خفاء ہے۔ معلوم نہیں شیطان نے آدم کے جی میں کیا و سوس ڈالا اور دوسرے جملے یعنی ”قال یا آدم“ نے اس کی وضاحت کر دی کہ و سوس یہ تھا کہ شیطان نے آدم سے یہ کہا کہ جس درخت کے کھانے سے آپ کو منع کیا گیا ہے اس کی تاثیر یہ ہے کہ اگر اس کو کوئی کھالے گا تو جنت میں ہمیشہ رہے گا اور اس کی بادشاہت پر آج نہیں آئے گی۔ الحاصل دوسرا جملہ پہلے جملے کا بیان ہے اور دوسرے جملے کا مرتبہ ایسا ہے جیسا کہ شعر

اقسم بالله ابو حفص عمر

ما مسها من نقب ولا دبر

میں عمر کا مرتبہ ہے یعنی جس طرح ابو حفص عین اور عمر اس کا عطف بیان ہے۔ اس طرح آیت میں جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کا عطف بیان ہے اور کمال اتصال کی وجہ سے دونوں جملوں کے درمیان عطف نہیں کیا گیا ہے ابو حفص حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کنیت ہے مگر آپ اپنے نام سے زیادہ مشہور ہیں کنیت سے زیادہ مشہور نہیں ہیں۔

وفاہران لیس سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اگر وسوس فعل کو بغیر فاعل کے عین قرار دیا جائے اور قال فعل کو بغیر فاعل کے بیان قرار دیا جائے تو یہ بیان فعل بالفعل کے قبیل سے ہوگا اور یہ بیان مفردات میں ہوگا نہ کہ جملوں میں۔ اور جب یہ بیان مفردات میں ہوگا تو اس آیت کو مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ کمال اتصال جملوں میں ہوتا ہے نہ کہ مفردات میں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وسوس کو بغیر فاعل کے عین قرار دینا درست نہیں ہے اس لئے کہ وسوسہ کے مفہوم میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ کیونکہ سب کو معلوم ہے کہ وسوسہ گمراہ کرنے کے ارادہ سے چپکے سے کہنے کا نام ہے اور نہ ہی قول کے مفہوم میں ابہام ہے۔ ہاں جب وسوس میں فاعل کا اعتبار کیا گیا تو اب اس میں ابہام پیدا ہو گیا کیونکہ اب معنی ہوں گے کہ شیطان نے گمراہ کرنے کے ارادہ سے آدم سے کچھ کہا مگر یہ معلوم نہیں کہ کیا کہا پس اس ابہام کو دور کرنے کیلئے ”قال یا آدم“ سے پورا جملہ ذکر کیا گیا اور جب ایسا ہے تو یہ بیان فعل بالفعل کے قبیل سے نہیں ہوگا بلکہ بیان جملہ بالجملہ کے قبیل سے ہوگا اور جب بیان جملہ بالجملہ کے قبیل سے ہے تو اس کو کمال اتصال کی مثال میں پیش کرنا بھی درست ہے۔

ارؤو میں بیان جملہ کی مثال -

زمانہ رخ دیتا ہے بقدر حال انسان کو : گدا کو فکر نان، اندیشہ عالم ہے انسان کو

اس شعر میں دوسرا مصرعہ پہلے مصرعہ کا بیان ہے۔

(فوائد) اتم باندا رخ کا واقعہ یہ ہے کہ ایک دیہاتی فاروق اعظم کے دربار میں آیا اور کہنے لگا کہ میرا گھر دور ہے اور میری اونٹنی جس پر میں سوار ہوں اس کے پاؤں میں سوراخ ہے، اس کی پشت زخمی ہے اور وہ بہت دہلی ہے اس لئے آپ میرے لئے سواری کا انتظام فرمادے۔ حضرت عمرؓ نے سمجھا کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے چنانچہ کہا ”واللہ ما نقبت“ بخدا اونٹنی کے پاؤں میں سوراخ نہیں ہے اور حضرت عمرؓ نے اس دیہاتی کو سواری نہیں دی پس اس اعرابی نے اپنی اونٹنی کھولی اور لے کر بطحاء کی طرف ہوا وہ اپنی اونٹنی کے پیچھے پیچھے چل رہا تھا اور یہ شعر پڑھ رہا تھا۔

اقسم بالله ابو حفص عمر : ما مسها من نقب ولا دبر

اغفر له اللهم ان كان فجر

ابو حفص عمر نے اللہ کی قسم کھا کر کہا کہ اونٹنی کے پاؤں میں سوراخ ہے اور نہ اس کی پشت زخمی ہے اے اللہ عمر اگر اپنی قسم میں خائن ہے یعنی اس نے خلاف واقعہ قسم کھائی، تو اس کو معاف فرما۔۔۔ عمر وادی بطحاء کی طرف تشریف لارہے تھے جب عمرؓ نے اعرابی سے ”اغفر له اللهم ان كان فجر“ سنا تو عمر کہنے لگے ”اللہ صدق“ اے اللہ اس نے سچ کہا۔ پھر آگے بڑھ کر جب دونوں ملے تو عمرؓ اس کا ہاتھ پکڑ کر کہا: اپنی اونٹنی سے سامان اتارو جب اعرابی نے سامان اتارا تو دیکھا کہ واقعی اونٹنی زخمی ہے اور بڑی کمزور ہے پس عمرؓ نے اس کو سواری کا جانور بھی دیا اور مزید نوازشیں کی۔ (دستی) جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

واما كونها اى الجملة الثانية كالمقطعة عنها اى عن الاولى فليكون عطفها عاها اى الثانية على الاولى

موهما لعطفها على غيرها مما ليس بمقصود وشبه هذا الكمال الانقطاع باعتبار اشتماله على مانع من العطف الا

انه لما كان خارجيا يمكن دفعه بنصب قرينة لم يجعل هذا من كمال الانقطاع ويسمى الفصل لذلك قطعاً مثاله
شعر وتظن سلمى اننى ابغى بها : بدلا اراها فى الضلال تهيم فبين الجملتين مناسبة ظاهرة لاتحاد المسندين
لان معنى اراها اظنها وكون المسند اليه فى الاولى محبوبا وفى الثانية محبا لكن ترك العطف لئلا يتوهم انه عطف
على ابغى فيكون من مطنونات سلمى ويحتمل الاستيناف كانه قيل كيف تراها فى هذا الظن فقال اراها تتحير فى
اودية الضلال .

ترجمہ : اور بہر حال جملہ ثانیہ کا جملہ اولی سے منقطع ہے مانند ہونا، سو اس لئے ہے کہ جملہ ثانیہ کا جملہ اولی پر عطف یہ وہم پیدا کرتا
ہے کہ اس کا عطف اس کے غیر پر ہے جو مقصود نہیں ہے اور اس کو کمال انقطاع کے مشابہ قرار دیا اس اعتبار سے کہ وہ مانع عطف پر مشتمل ہے
۔ مگر چونکہ وہ مانع خارجی ہے قرینہ قائم کر کے اس کو دفع کرنا ممکن ہے اس لئے اس کو کمال انقطاع کے قبیل سے قرار نہیں دیا گیا اور اسی وجہ سے
فصل کا نام قطع رکھا گیا۔ اس کی مثال۔ سلمیٰ یہ خیال کر رہی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں، میں سمجھتا ہوں کہ وہ گمراہی
میں مبتلا رہی ہے۔ پس دونوں جملوں کے درمیان مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ دونوں مسند متحد ہیں کیونکہ اراہا کے معنی اظہا کے ہیں اور مسند
الیہ پہلے جملہ میں محبوب ہے اور دوسرے میں محب ہے لیکن عطف ترک کر دیا گیا تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ جملہ ثانیہ، ابغی پر معطوف ہے اور مطنونات
سلمیٰ میں سے ہے اور استیناف کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ گویا کہ کہا گیا کہ تیرا اس کے گمان میں کیا خیال ہے۔ پس کہنا کہ وہ گمراہیوں کی وادیوں
میں متحیر ہے

تشریح : جن چار صورتوں میں فصل اور ترک عطف واجب ہے ان میں سے کمال انقطاع اور کمال اتصال دونوں کا بیان کیا جا چکا
ہے اب یہاں سے تیسری صورت یعنی شبہ کمال انقطاع کا بیان کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولی سے منقطع کے مانند اس
وقت ہوتا ہے، یعنی دونوں جملوں کے درمیان شبہ کمال انقطاع اس وقت ہوتا ہے جبکہ جملہ ثانیہ کا جملہ اولی پر عطف کرنا اس بات کا وہم پیدا کرتا
ہو کہ جملہ ثانیہ اس جملہ کے علاوہ دوسرے جملے پر معطوف ہے حالانکہ اس دوسرے جملہ پر عطف مقصود نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ دو جملوں کے
درمیان شبہ کمال انقطاع کی صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے بعد ایک ایسا جملہ ہو جس کا عطف کرنا ان دونوں جملوں میں سے ایک پر صحیح ہو اس
لئے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت موجود ہے لیکن عطف کرنے میں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ اس جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف ہو جو
مقصود نہیں۔ پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے عطف نہیں کیا جائے گا بلکہ فصل اور ترک عطف واجب ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اس صورت کو کمال انقطاع کے مشابہ اس لئے قرار دیا ہے کہ یہ صورت مانع عطف (ایہام خلاف
مقصود) پر مشتمل ہے مگر یہ مانع خارجی یعنی دونوں جملوں کی ذات سے خارج ہے قرینہ کی مدد سے اس کو دور کیا جاسکتا ہے۔ اس کے برخلاف وہ
مانع کہ جو کمال انقطاع میں ہوتا ہے وہ امر ذاتی ہے اس کو دور کرنا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ مثلاً دو جملوں میں سے ایک خبر یہ ہو اور دوسرا
انشائیہ ہو یا ان دونوں کے درمیان جامع نہ ہو۔ الحاصل یہ تیسرے صورت چونکہ مانع عطف پر مشتمل ہے مگر وہ معنی خارجی ہے ذاتی نہیں ہے
اس لئے اس کو کمال انقطاع میں سے نہیں بنایا جاسکتا ہے۔ ہاں مانع عطف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کمال انقطاع کے مشابہ قرار دیا گیا اور
کہا گیا کہ یہ شبہ کمال انقطاع ہے، یعنی جملہ ثانیہ جملہ اولی سے منقطع تو نہیں ہے البتہ منقطع کے مانند ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ اس صورت میں عطف چونکہ خلاف مقصود کا وہم پیدا کرتا ہے اسلئے اس صورت میں فصل اور ترک عطف کا نام قطع
رکھا گیا کیونکہ اس صورت میں فصل اور ترک عطف خلاف مقصود کے وہم کو قطع کر دیتا ہے۔ مصنف نے اس کی مثال میں یہ شعر پیش کیا ہے۔

تظن سلمیٰ اننی ابغی بها بدلا اراہانی الضلالتهم

اس شعر میں دونوں جملوں یعنی تظن اور اراہا کے درمیان مناسبت ظاہر ہے اس طور پر کہ دونوں کے مسند متحد ہیں کیونکہ اراہا کے معنی اظہار کے ہیں۔ لہذا دونوں جملوں میں مسند ظن ہوگا اور دونوں کے مسند الیہ کے درمیان تضایف ہے۔ تضایف یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک کا سمجھنا دوسری پر موقوف ہو اور تضایف اس طرح ہے کہ جملہ اولیٰ تظن میں مسند الیہ محبوب ہے اور جملہ ثانیہ اراہا میں محبت ہے اور محبوب و محبت میں سے ایک کا تعلق دوسرے پر موقوف ہوتا ہے۔ محبت بغیر محبوب کے نہیں سمجھا جائے گا اور محبوب بغیر محبت کے نہیں سمجھا جائے گا۔ اسی کو ایک شاعر نے یوں کہا ہے۔

عشق کی تکمیل حسن، حسن کی تکمیل عشق ایک کی تیرے بغیر ایک کی میرے بغیر

الحاصل ان دونوں جملوں کے درمیان مناسبت ظاہر ہے مگر اس کے باوجود عطف کو اس لئے ترک کر دیا گیا کہ اگر عطف کے ساتھ ”دراہا“ کہہ دیا جاتا تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ اراہا تظن پر نہیں بلکہ ابغی پر معطوف ہے تو شعر کا مطلب یہ ہے کہ سلمیٰ یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلہ میں دوسرے کو چاہتا ہوں اور وہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کو گمراہی میں بھٹکتی ہوئی خیال کرتا ہوں یعنی جس طرح ابغی بہا بدلا، سلمیٰ کے منظومات میں سے ہے۔ اسی طرح اراہا، بھی اس کے منظومات میں سے ہے۔ حالاں کہ شاعر کا یہ مقصود نہیں ہے بلکہ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ سلمیٰ جو یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں۔ اس کے اس گمان کے سلسلے میں میرا خیال یہ ہے کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے۔ پس اس خلاف مقصود کے وہم کو دور کرنے کے لئے عطف ترک کر دیا گیا اور اراہا بلا عطف کہا گیا۔

مصنف کہتے ہیں کہ اراہا جس طرح غیر استیناف کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اس کی تقریر کی گئی اسی طرح جملہ استیناف کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ سوال مقدر کا جواب ہو۔ یعنی سلمیٰ یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں۔ اس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ متحیر پاتا ہوں۔ یعنی اس کا یہ گمان بالکل غلط ہے۔ اس صورت میں مانع عطف شبہ کمال اتصال ہوگا۔ اس طور پر کہ ما قبل کا جملہ سوال کے مرتبہ میں ہوگا اور اراہا اس کا جواب ہوگا اور سوال و جواب میں اتصال ہوتا ہے لہذا اس اتصال کی وجہ سے اراہا کا عطف نہیں کیا گیا، بلکہ فصل کیا گیا۔ یہ خیال رہے کہ اس احتمال کی بناء پر یہ جملہ شبہ کمال اتصال کی مثال ہوگا جس کو مصنف نے اگلی سطروں میں ذکر کیا ہے۔ اور خادِم اس کو تکمیل الامانی تیسری جلد میں ذکر کرے گا۔ فانظروا انی معکم من المنتظرین۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واکمل۔

الحمد لله رب العلمین والصلوة والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین۔ وعلی آله وصحبه اجمعین

برحمتک یا ارحم الراحمین یا رب العالمین۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَتَبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

جیل احمد سکروڈوی غفرلہ و لوالدیہ

۱۵ شوال ۱۴۱۱ھ مطابق ۲۳ فروری ۱۹۹۷ء، یوم یک شنبہ

وقت بعد صلوٰۃ الظهر